مزید اضافہ عنوانات و تصحیح، نظرثانی شدہ جدید ایڈیشن

اشرف الہدایہ

شرح اردو

ہدایۃ

تالیف

مولانا جمیل احمد سکروڈھوی

مدرس دار العلوم دیوبند

اضافہ عنوانات

مولانا محمد عظمت اللہ

[نیا اضافہ عنوانات و تصحیح نظر ثانی شدہ جدید ایڈیشن]

وَاللّٰهُ يَهْدِىْ مَنْ يَّشَآءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ (القرآن)

اور اللہ تعالیٰ جس کو چاہتے ہیں راہ راست بتلا دیتے ہیں

اشرف الہدایہ

شرح اردو

ھدایۃ

جلد نہم

باب السّلم

تا

باب التحکیم

تالیف: مولانا جمیل احمد سکروڈھوی

مدرس دار العلوم دیوبند

اضافہ عنوانات: مولانا محمد عظمت اللہ

رفیق دار الافتاء جامعہ فاروقیہ کراچی۔

دار الاشاعت

اردو بازار ایم اے جناح روڈ

کراچی پاکستان 2213768

باہتمام : خلیل اشرف عثمانی

طباعت : مئی [illegible]ء علمی گرافکس

ضخامت : 363 صفحات

کمپوزنگ : منظور احمد

قارئین سے گزارش

اپنی حتی الوسع کوشش کی جاتی ہے کہ پروف ریڈنگ معیاری ہو۔ الحمدللہ اس بات کی نگرانی کے لئے ادارہ میں مستقل ایک عالم موجود رہتے ہیں۔ پھر بھی کوئی غلطی نظر آئے تو ازراہ کرم مطلع فرما کر ممنون فرمائیں تاکہ آئندہ اشاعت میں درست ہو سکے۔ جزاک اللہ

﴿........ملنے کے پتے........﴾

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی

بیت القرآن اردو بازار کراچی

بیت القلم مقابل اشرف المدارس گلشن اقبال بلاک ۲ کراچی

مکتبہ اسلامیہ امین پور بازار۔ فیصل آباد

ادارہ اسلامیات ۱۹۰۔ انارکلی لاہور

بیت العلوم 20 نابھہ روڈ لاہور

مکتبہ سید احمد شہیدؒ اردو بازار لاہور

مکتبہ امدادیہ ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان

کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی

مکتبہ اسلامیہ گامی اڈا۔ ایبٹ آباد

مکتبۃ المعارف محلہ جنگی۔ پشاور

﴿انگلینڈ میں ملنے کے پتے﴾

Islamic Books Centre
119-121, Halli Well Road
Bolton BL 3NE, U.K

Azhar Academy Ltd.
At Continenta (London) Ltd
Cooks Road, London E15 2PW

فہرست

باب كفالة الرجلين

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

باب السلم

ترجمہ...... یہ باب بیع سلم کے بیان میں ہے

تشریح...... صاحب ہدایہ نے پہلے ان بیوع کو بیان فرمایا ہے جن میں عوضین یا احد العوضین پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے۔ ان سے فراغت کے بعد اب ان بیوع کا بیان ہے جن میں عوضین یا احد العوضین پر قبضہ کرنا شرط ہے۔ چنانچہ بیع سلم میں احد العوضین یعنی رأس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے اور بیع صرف میں دونوں عوضوں پر قبضہ کرنا شرط ہے بیع سلم میں چونکہ احد العوضین یعنی رأس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے۔ اور بیع صرف میں دونوں عوضوں پر قبضہ کرنا شرط ہے۔ اسلئے بیع سلم بمنزلہ مفرد کے ہوئی اور بیع صرف بمنزلہ مرکب کے ہوئی اور چونکہ مفرد، مرکب پر مقدم ہوتا ہے اسلئے بیع سلم کے احکام پہلے ذکر کئے گئے اور بیع صرف کے احکام بعد میں ذکر کئے گئے ہیں۔ علامہ کاکیؒ کے حوالہ سے علامہ بدر الدین عینیؒ نے لکھا ہے کہ لفظ سلم یا تو اَسْلَمَ سے لیا گیا ہے اور ہمزہ اس میں سلب کیلئے ہے۔ کیونکہ رب السلم، رأس المال یعنی دراہم، مسلم الیہ کے سپرد کر کے ان کی سلامتی کو زائل کر دیتا ہے، یعنی رب السلم نے جب رأس المال، مسلم الیہ کو دے دیا تو وہ رب السلم کے پاس سلامت نہ رہا۔ اور یا لفظ سلم، تسلیم سے لیا گیا ہے کیونکہ بیع سلم میں رأس المال کا مجلس کے اندر سپرد کرنا لازم اور ضروری ہے۔ لفظ سلم اور سلف دونوں مترادف ہیں۔ اسی طرح، اسلم اور اسلف مترادف ہیں۔ سلم لغت میں ایک ایسی بیع کا نام ہے جس میں ثمن معجّل ہوتا ہے یعنی فوری ادا کیا جاتا ہے اور فقہاء کی اصطلاح میں بیع سلم کہتے ہیں مؤجل کو معجّل کے عوض لینا۔ بیع سلم کا رکن ایجاب اور قبول ہے۔ مثلاً، ایک آدمی دوسرے آدمی سے کہتا ہے۔ **اسلمت الیک عشرة دراهم فی کر حنطة یا اسلفت الیک عشرة دراهم فی کر حنطة** میں نے تجھ سے ایک کُر گندم میں دس دراہم کے عوض عقد سلم کیا دوسرے آدمی نے کہا میں نے قبول کر لیا۔ پس صاحب دراہم، رب السلم کہلائے گا اور دوسرا آدمی مسلم الیہ کہلائے گا اور گندم مسلم فیہ اور دراہم رأس المال کہلائیں گے۔ بیع سلم کا حکم، رب السلم کیلئے مسلم فیہ میں مؤجل طور پر ملک کا ثابت ہونا اور مسلم الیہ کیلئے فی الحال رأس المال پر ملک کا ثابت ہونا ہے۔ بیع سلم کی شرائط جواز خود آگے چل کر مصنف ہدایہ بیان فرمائیں گے۔ فانتظروا انی معکم منتظرین

بیع السلم کی شرعی حیثیت

السلم عقد مشروع بالکتاب وهو آیة المداینة فقد قال ابن عباس اشهد ان الله تعالٰی احل السلف المضمون وانزل فیها اطول آیة فی کتابه وتلا قوله تعالی ﴿یا ایها الذین اٰمنوا اذا تداینتم بدین الٰی اجل مسمی فاکتبوه﴾ الاٰیة وبالسنة وهو ما روی انه علیه السلام نهی عن بیع ما لیس عند الانسان ورخص فی السلم والقیاس وان کان یاباه ولکنا ترکناه بما رویناه ووجه القیاس انه بیع المعدوم اذ المبیع هو المسلم فیه

ترجمہ...... سلم ایک ایسا عقد ہے جو کتاب یعنی آیت مداینت سے مشروع ہے۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ میں گواہی دیتا

ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے سلم مضمون کو حلال کیا اور اس کی بابت اپنی کتاب میں بہت بڑی آیت اتاری اور ابن عباسؓ نے باری تعالیٰ کا قول یا ایھا الذین اٰمنوا اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتبوہ ... الآیۃ تلاوت کیا۔ اور سنت سے بھی ثابت ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے ایسی چیز کے بیچنے سے منع فرمایا ہے جو انسان کے پاس نہ ہو اور سلم کی اجازت دی ہے اور قیاس اگرچہ سلم کے جواز کا انکار کرتا ہے لیکن ہم نے اس کو حدیث مذکور کی وجہ سے ترک کر دیا ہے اور وجہ قیاس یہ ہے کہ سلم میں مبیع معدوم ہے کیونکہ مبیع وہی چیز ہے جو مسلم فیہ ہے۔

تشریح ...... صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ بیع سلم کا جواز کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ اور اجماع امت سے ثابت ہے۔ کتاب اللہ تو یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے یا ایھا الذین اٰمنوا اذا تداینتم بدین الیٰ اجلٍ مسمی فاکتبوہ. یعنی اے ایمان والو! جب تم آپس میں معاملہ کرو ادھار کا کسی وقت مقرر تک تو اس کو لکھ لیا کرو۔ بقول رئیس المفسرین حضرت ابن عباسؓ کے یہ آیت عقد سلم کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ چنانچہ ابن عباسؓ نے فرمایا اشھد ان اللہ احل السلف المضمون وانزل فیھا اطول اٰیۃ فی کتابہ اور پھر ابن عباسؓ نے یہی آیت تلاوت فرمائی۔ ابن عباس کے اس قول میں مضمون سے مراد مؤجل ہے یا واجب فی الذمہ ہے دونوں درست ہیں۔ کیونکہ مسلم فیہ مؤجل ہوتی ہے اور مسلم الیہ کے ذمہ میں واجب ہوتی ہے۔ اب ترجمہ یہ ہوگا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے سلم مؤجل یا سلم، واجب فی الذمہ کو حلال کیا ہے اور اس کی بابت بہت بڑی آیت یعنی آیت مداینت نازل فرمائی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کے اس قول سے واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ یہ آیت بیع سلم کے جواز پر بیّن دلیل ہے۔ سنت رسول یہ ہے ان النبی ﷺ نھی عن بیع ما لیس عند الانسان و رخص فی السلم یعنی رسولِ اکرم ﷺ نے اس چیز کی بیع سے منع فرمایا ہے جو انسان کی ملک میں نہ ہو اور سلم کی اجازت دی ہے۔ حاصل یہ کہ معدوم چیز کی بیع ممنوع ہے مگر بیع سلم کی اجازت دی ہے۔ درانحالیکہ مسلم فیہ یعنی مبیع معدوم ہوتی ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ صاحب ہدایہ کی بیان کردہ یہ حدیث دو حدیثوں سے مرکب ہے۔ چنانچہ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت میں ہے لا تبع ما لیس عندک اس چیز کو نہ بیچ جو تیری ملک میں نہ ہو اور ابن عباسؓ کی روایت میں ہے قال قدم النبی ﷺ والناس یساغون فی التمر السنۃ والسنتین والثلاث فقال من اسلف فی شیء فلیسلف فی کیل معلوم ووزنِ معلوم الیٰ اجل معلوم ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اکرم ﷺ مدینہ منورہ میں تشریف لائے درانحالیکہ لوگ کھجور میں ایک ایک سال، دو دو سال اور تین تین سال (کے ادھار) بیع سلم کرتے تھے آپ ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص کسی چیز میں بیع سلم کرے تو اسکو کیل معلوم یا وزن معلوم میں میعادِ معلوم تک بیع سلم کرنی چاہئے۔ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع سلم جائز اور مشروع ہے۔

بخاری شریف میں عبداللہ بن ابی اوفیٰ سے مروی ہے قال ان کنا لنسلف علی عھد رسول اللہ ﷺ و ابی بکر و عمر رضی اللہ تعالیٰ عنھما فی الحنطۃ والشعیر والتمر والزبیب. عبداللہ بن ابی اوفیٰؓ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ اور صدیق اکبرؓ اور فاروق اعظمؓ کے زمانہ میں گندم، جو، کھجور اور کشمش میں بیع سلم کیا کرتے تھے۔ یہ حدیث بھی سلم کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ عہد رسالت سے آج تک بیع سلم کے جواز پر امت کا اجماع بھی چلا آ رہا ہے۔ پس بیع سلم کی مشروعیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ اور اجماع امت تینوں سے ثابت ہوگئی ہے۔ البتہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ بیع سلم جائز نہ ہو۔ کیونکہ بیع سلم میں مسلم فیہ مبیع ہوتی ہے۔ اور مبیع معدوم ہے اور مبیع موجود غیر مملوک یا مبیع موجود مملوک غیر مقدور التسلیم کی بیع صحیح نہیں ہوتی۔ تو بیع معدوم کی بیع بدرجۂ اولیٰ صحیح نہ ہوگی۔

اس دلیل سے ثابت ہوتا ہے کہ بیع سلم جائز نہ ہو۔ لیکن حدیث مذکور کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے۔

مکیلی وموزونی چیزوں میں بیع السلم جائز ہے

قال وهو جائز في المكيلات والموزونات لقوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم والمراد بالموزونات غير الدراهم والدنانير لانهما اثمان والمسلم فيه لابد ان يكون مثمنا فلا يصح السلم فيهما ثم قيل يكون باطلا وقيل ينعقد بيعا بثمن مؤجل تحصيلا لمقصود المتعاقدين بحسب الامكان والعبرة في العقود للمعاني والاول اصح لان التصحيح انما يجب في محل اوجبا العقد فيه ولا يمكن ذلك

ترجمہ ... شیخ ابوالحسن قدوری نے کہا ہے کہ سلم مکیلات اور موزونات میں جائز ہے۔ کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص تم میں سے سلم کا عقد کرے تو اس کو معلوم پیمانہ اور معلوم وزن میں معلوم میعاد تک سلم کرنی چاہئے۔ اور موزونات سے مراد دراہم اور دنانیر کے علاوہ ہے کیونکہ یہ دونوں ثمن ہیں اور مسلم فیہ کیلئے چونکہ مبیع ہونا ضروری ہے۔ اسلئے ان دونوں میں سلم صحیح نہ ہوگی۔ پھر کہا گیا ہے کہ سلم باطل ہوگی اور کہا گیا کہ ادھار ثمن کے عوض بیع منعقد ہو جائے گی تاکہ عقد کرنے والوں کا مقصود حتی الامکان حاصل ہو سکے۔ اور عقود میں معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور قول اول صحیح ہے۔ کیونکہ عقد کو صحیح بنانا اسی محل میں واجب ہوتا ہے جس میں دونوں نے عقد ٹھہرایا ہے حالانکہ یہ یہاں ممکن نہیں ہے۔

تشریح ... صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ عقد سلم ہر کیلی اور وزنی چیز میں جائز ہے۔

دلیل ... یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے **من اسلم منكم فليسلم في كيلٍ معلوم ووزنٍ معلوم الى اجلٍ معلوم** یعنی جو شخص تم میں سے عقد سلم کرے تو وہ کیل معلوم اور وزن معلوم میں میعاد معلوم تک سلم کرے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عقد سلم، مکیلات اور موزونات میں جائز ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ متن میں موزونات سے مراد دراہم اور دنانیر کے علاوہ دوسری چیزیں ہیں۔ چنانچہ اگر دراہم یا دنانیر میں عقد سلم کیا گیا تو ان کے موزونی ہونے کے باوجود عقد سلم باطل ہے۔ اب اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ دراہم اور دنانیر میں دراہم اور دنانیر ہی کا عقد سلم کیا گیا یعنی دراہم اور دنانیر ہی کو رأس المال بنایا گیا اور انہیں کو مسلم فیہ بنایا گیا تو یہ صورت بالاجماع ناجائز ہے۔ کیونکہ رأس المال اور مسلم فیہ دونوں عوض اگر دراہم ہیں یا دونوں عوض دنانیر ہیں تو قدر اور جنس کے باوجود نساء (ادھار) پایا گیا اور اگر ایک عوض دراہم ہوں اور دوسرا عوض دنانیر ہوں تو اتحادِ قدر کے ساتھ نساء یعنی مسلم فیہ کا ادھار ہونا پایا گیا۔ حالانکہ ان دونوں صورتوں میں نساء حرام اور ناجائز ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ گندم کا عقد سلم، دراہم یا دنانیر میں کیا گیا یعنی گندم کو رأس المال اور دراہم یا دنانیر کو مسلم فیہ بنایا گیا تو اس صورت میں بھی عقد سلم ناجائز ہے۔

اور عدم جواز کی دلیل ... یہ ہے کہ اس صورت میں دراہم اور دنانیر مسلم فیہ ہیں حالانکہ ان کو مسلم فیہ بنانا درست نہیں ہے۔ کیونکہ مسلم فیہ ایسی چیز ہونی چاہئے جو مبیع ہو اور متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہو اور دراہم اور دنانیر، ثمن ہوتے ہیں، متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے۔ پس جب دراہم اور دنانیر ثمن ہوتے ہیں، متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے۔ تو ان کو مسلم فیہ بنانا بھی درست نہ ہوگا اور

جب ان کو مسلم فیہ بنانا درست نہیں ہے تو ان کے اندر عقد سلم بھی درست نہ ہوگا۔ لیکن اب سوال یہ ہے کہ جب گندم کا عقد سلم دراہم اور دنانیر میں درست نہ ہوا تو کیا ثمن مؤجل کے عوض گندم کے اندر بیع منعقد ہو جائے گی یا نہیں یعنی کیا یہ ہوسکتا ہے کہ گندم کو مبیع قرار دے دیا جائے اور دراہم اور دنانیر کو ادھار ثمن قرار دے دیا جائے اور یہ کہا جائے کہ یہ ادھار ثمن کے عوض گندم کی بیع ہے۔ اس بارے میں عیسیٰ بن ابانؒ کا قول یہ ہے کہ یہ بیع بالکل باطل ہے یعنی یہ نہ عقد سلم ہوگا اور نہ ثمن مؤجل کے عوض گندم کی بیع ہوگی۔ اور ابوبکر اعمشؒ کا قول یہ ہے کہ یہ ثمن مؤجل کے عوض گندم کی بیع ہے یعنی اگر اس کو بیع سلم قرار دینا ممکن نہیں ہے تو یہ کہہ دیا جائے گا کہ یہ ثمن مؤجل کے عوض گندم کی بیع ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عاقدین میں سے ایک کا مقصود گندم پر قبضہ کرنا ہے۔ اور ایک کا مقصود دراہم اور دنانیر پر قبضہ کرنا ہے اور یہ مقاصد بیع سلم کے بغیر ثمن مؤجل کے عوض انعقادِ بیع سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں۔ پس حتی الامکان عاقدین کے مقصود کو حاصل کرنے کیلئے ثمن مؤجل کے عوض بیع کا انعقاد مان لیا گیا۔ درانحالیکہ عقود میں معانی اور مقاصد ہی کا اعتبار ہوتا ہے الفاظ کا اعتبار نہیں ہوتا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قول اول یعنی عیسیٰ بن ابانؒ کا قول زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ عقد کو صحیح بنانا اسی محل میں واجب ہوتا ہے جس میں عاقدین نے عقد منعقد کیا ہے۔ حالانکہ یہ بات یہاں ممکن نہیں ہے۔ اسلئے کہ عقد منعقد کیا گیا ہے دراہم اور دنانیر میں اور دراہم و دنانیر کبھی بھی مبیع نہیں ہو سکتے اور دراہم و دنانیر مبیع اسلئے نہیں ہو سکتے کہ یہ دونوں پیدائشی طور پر ثمن ہیں اور مسلم فیہ مبیع ہوتی ہے۔ حاصل یہ کہ عاقدین نے دراہم اور دنانیر کو مسلم فیہ بنایا ہے حالانکہ دراہم و دنانیر، مسلم فیہ نہیں ہو سکتے اسلئے یہ عقد سلم نہیں ہوگا اور چونکہ عقد سلم کو بدل کر ثمن مؤجل کے عوض بیع کر دینا بھی جائز نہیں ہے۔ اسلئے یہ بیع بھی منعقد نہ ہوگی۔ پس جب دونوں صورتیں ناممکن ہیں تو دراہم اور دنانیر میں بیع سلم کرنا بالکل باطل ہوگا۔

مذروعی اور عددی متقارب میں بیع السلم جائز ہے

قال وكذا في المذروعات لانه يمكن ضبطها بذكر الذرع والصفة والصنعة ولا بد منها لترتفع الجهالة فيتحقق شرط صحة السلم وكذا في المعدودات التي لاتتفاوت كالجوز والبيض لان العددى المتقارب معلوم مضبوط الوصف مقدور التسليم فيجوز السلم فيه والصغير والكبير سواء باصطلاح الناس على اهدار التفاوت بخلاف البطيخ والرمان لانه يتفاوت اٰحاده تفاوتا فاحشاً وبتفاوت الاحاد في المالية يعرف العددى المتفاوت وعن ابى حنيفة انه لا يجوز في بيض النعامة لانه يتفاوت اٰحاده في المالية ثم كما يجوز السلم فيها عددا يجوز كيلا وقال زفرؒ لا يجوز كيلا لانه عددى وليس بمكيل وعنه انه لايجوز عددًا ايضا للتفاوت ولنا ان المقدار مرة يعرف بالعدد وتارة بالكيل وانما صار معدودا بالاصطلاح فيصير مكيلا باصطلاحهما وكذا في الفلوس عددا وقيل هٰذا عند ابى حنيفة وابى يوسفؒ وعند محمدؒ لايجوز لانها اثمان ولهما ان الثمنية في حقهما باصطلاحهما فيبطل باصطلاحهما ولاتعود وزنياً وقد ذكرناه من قبل

ترجمہ ..... اور یوں ہی گزوں سے ناپنے کی چیزوں میں سلم جائز ہے کیونکہ ان چیزوں کا ضبط میں لانا ناپ، صفت اور صنعت ذکر کر کے ممکن ہے اور ان باتوں کا بیان کرنا ضروری ہے تا کہ جہالت دور ہو کر صحت سلم کی شرط متحقق ہو جائے اور اسی طرح گنتی کی ایسی چیزوں میں (سلم جائز ہے) جس میں تفاوت نہیں ہوتا جیسے، اخروٹ، انڈے۔ کیونکہ عددی متقارب کی مقدار معلوم ہے اور ان کا وصف بھی (بیان

سے) منضبط ہو جاتا ہے اور ان کو سپرد کرنا بھی ممکن ہے اسلئے ان میں سلم بھی جائز ہے اور تفاوت کا اعتبار نہ کرنے پر لوگوں کے اتفاق کر لینے کی وجہ سے (ان کا) چھوٹا اور بڑا برابر ہوتا ہے۔ برخلاف خربوزے اور انار کے کیونکہ ان کے افراد میں بہت تفاوت ہوتا ہے اور مالیت میں افراد کے متفاوت ہونے سے عددی چیز متفاوت معلوم ہوتی ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ شتر مرغ کے انڈوں میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے افراد مالیت میں متفاوت ہوتے ہیں۔ پھر عددی متقاربہ میں بیع سلم جس طرح شمار کر کے جائز ہے اسی طرح پیمانے سے بھی جائز ہے اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ پیمانے سے جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ چیز عددی ہے کیلی نہیں ہے۔ اور امام زفرؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ تفاوت کی وجہ سے شمار کر کے بھی جائز نہیں ہے۔

ہماری دلیل ...... یہ ہے کہ مقدار تو کبھی شمار سے پہچانی جاتی ہے اور کبھی پیمانے سے معلوم ہوتی ہے اور وہ لوگوں کے اتفاق کر لینے سے عددی ہوگئی ہے۔ پس وہ بائع اور مشتری کے اتفاق کر لینے سے کیلی ہو جائے گی۔ اور اسی طرح فلوس کی بیع سلم بھی شمار کر کے جائز ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ کیونکہ فلوس تو ثمن ہیں۔

شیخین کی دلیل ...... یہ ہے کہ بائع اور مشتری کے حق میں فلوس کا ثمن ہونا ان دونوں کے اتفاق کرنے کی وجہ سے تھا۔ پس انہیں کے اتفاق سے ثمن ہونا باطل ہو جائے گا اور وزنی ہو کر عود نہیں کرے گا اور ہم اس کو پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

تشریح ...... صاحب قدوریؒ فرماتے ہیں کہ عقد سلم جس طرح مکیلات اور موزونات میں جائز ہے اسی طرح عقد سلم ان چیزوں کے اندر بھی جائز ہے جن کو گزوں سے ناپ کر فروخت کیا جاتا ہے۔

دلیل یہ ہے کہ عقد سلم صحیح ہونے کیلئے تین چیزوں کا معلوم ہونا ضروری ہے:-

۱۔ مقدار
۲۔ صفت
۳۔ صنعت

اور ان تین چیزوں کا معلوم ہونا اسلئے ضروری ہے تاکہ مسلم فیہ کی جہالت دور ہو کر صحت سلم کی شرط متحقق ہو جائے اور مذروعات میں یہ تینوں چیزیں معلوم ہو جاتی ہیں۔ اس طور پر کہ اس کا طول و عرض بیان کرنے سے مقدار معلوم ہو جائے گی۔ اور جید یا ردی ہونا بیان کرنے سے صفت معلوم ہو جائے گی۔ اور باریک یا موٹا ہونا بیان کرنے سے صنعت (کاریگری) معلوم ہو جائے گی۔ پس جب مذکورہ تینوں چیزیں معلوم ہو سکتی ہیں یعنی ان کو ضبط میں لانا ممکن ہے تو مذروعات کی بیع سلم بھی جائز ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جن چیزوں کو گن کر فروخت کیا جاتا ہے اور ان کے افراد میں مالیت کے اعتبار سے تفاوت نہیں ہوتا جیسے اخروٹ اور انڈے ان کی بیع سلم بھی جائز ہے کیونکہ ایسی عددی چیزیں جو باہم قریب قریب ہوتی ہیں ان کی مقدار بھی معلوم ہے۔ اور بیان سے ان کا وصف بھی منضبط ہو جاتا ہے اور ان کو سپرد کرنا بھی ممکن ہے اور جن چیزوں کی مقدار معلوم ہو اور ان کا وصف منضبط ہو جاتا ہو اور ان کا سپرد کرنا ممکن ہو ان کی بیع سلم جائز ہوتی ہے۔ اس لئے عددی متقاربہ کی بیع سلم جائز ہوگی۔ عددی چیزوں میں چھوٹا، بڑا برابر ہوتا ہے کیونکہ ان کے درمیان تفاوت کا اعتبار نہ کرنے پر لوگوں نے اتفاق کر لیا ہے۔ مثلاً: مرغی کے باہم انڈوں میں اگرچہ خفیف سا تفاوت ہوتا ہے لیکن لوگ بالاتفاق اس تفاوت کا اعتبار نہیں کرتے چنانچہ ایسا نہیں ہوتا کہ مرغی کا انڈا اگر کچھ بڑا ہو تو اس کی قیمت زیادہ ہو اور اگر

کچھ چھوٹا ہو تو اس کی قیمت کم ہو بلکہ قیمت کے اعتبار سے سب برابر ہوتے ہیں۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ خربوزے اور انار کی بیع سلم جائز نہیں ہے اسی طرح کدو، لوکی، جانوروں کے سر اور پاؤں کی بیع سلم جائز نہیں ہے۔ کیونکہ قیمت کے اعتبار سے ان کے افراد میں بہت بڑا تفاوت ہوتا ہے اور لوگ ان کے درمیان تفاوت کا اعتبار بھی کرتے ہیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک خربوزہ ایک روپیہ کا ہوتا ہے اور دوسرا دو روپیہ کا ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک انار کم قیمت پر ملتا ہے اور دوسرا اس سے زیادہ قیمت پر ملتا ہے اور قیمت کے اعتبار سے جن چیزوں کے افراد میں تفاوت ہوتا ہے۔ ان کی بیع سلم جائز نہیں ہوتی۔ اسلئے خربوزے اور انار وغیرہ اشیاء کی بیع سلم جائز نہ ہوگی۔ اب عددی متقارب اور عددی متفاوت کے درمیان ضابطہ یہ ہوا کہ اگر عددی چیز کے افراد میں قیمت کے اعتبار سے تفاوت ہوا تو وہ چیز عددی متفاوت کہلائے گی اور اگر تفاوت نہ ہو تو وہ عددی متقارب کہلائے گی۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ شتر مرغ کے انڈوں کی بیع سلم جائز نہیں ہے۔ اور عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ شتر مرغ کے انڈے مالیت کے اعتبار سے متفاوت ہوتے ہیں اور سابق میں گذر چکا ہے کہ عددی متفاوت کی بیع سلم جائز نہیں ہے۔ اسلئے شتر مرغ کے انڈوں کی بیع سلم جائز نہ ہوگی۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ معدودات متقاربہ کی بیع سلم جس طرح شمار کر کے جائز ہے اسی طرح کیل کر کے بھی جائز ہے۔ چنانچہ اگر ایک روپیہ کے ایک قفیز انڈوں کی بیع سلم کی گئی تو جائز ہے۔ حضرت امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ معدوداتِ متقاربہ میں شمار کر کے بیع سلم کرنا تو جائز ہے لیکن کیل کر کے جائز نہیں ہے۔ کیونکہ معدوداتِ متقاربہ کے قبیلہ سے جو چیزیں ہیں وہ سب عددی ہیں کیلی نہیں ہیں۔ اور جو چیزیں کیلی نہ ہوں ان کی بیع سلم، کیل کے ذریعہ کس طرح درست ہوسکتی ہے۔

پس ثابت ہوا کہ معدوداتِ متقاربہ کی بیع سلم، کیل کر کے ناجائز ہے۔ حضرت امام زفرؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ معدودات متقاربہ کی بیع سلم نہ کیلاً جائز ہے۔ اور نہ عدداً جائز ہے۔ کیونکہ معدوداتِ متقاربہ کے افراد کے درمیان تفاوت ہوتا ہے اگر تفاوت خفیف ہو اور وہ عددی چیز جس کے افراد میں تفاوت ہو اس کی بیع سلم چونکہ عدداً (شمار کر کے) بھی جائز نہیں ہوتی۔ اسلئے معدوداتِ متقاربہ کی بیع سلم عدداً بھی جائز نہیں ہے۔

ہماری دلیل ... یہ ہے کہ مقدار کبھی تو شمار کرنے سے پہچانی جاتی ہے اور کبھی کیل کے ذریعہ معلوم ہوتی ہے۔ پس معدوداتِ متقاربہ کا شمار اور کیل دونوں سے ضبط کرنا ممکن ہے اور جب دونوں سے ضبط کرنا ممکن ہے تو دونوں کے ساتھ بیع سلم کرنا جائز ہے یعنی معدودات متقاربہ کی بیع عدداً بھی جائز ہے اور کیلاً بھی جائز ہے۔ اور رہا ان کا عددی ہونا تو یہ بحکم نص نہیں ہے بلکہ لوگوں کے اتفاق کرنے سے عددی ہوگئی ہیں۔ تو گویا مدار لوگوں کے اتفاق پر ہوا پس جس طرح لوگوں کے اتفاق سے ایک چیز عددی ہوگئی ہے اسی طرح عاقدین کے اتفاق سے وہ چیز کیلی ہو جائے گی اور جب عددی چیز عاقدین کے اتفاق سے کیلی ہوگئی تو اس کی بیع سلم جس طرح عدداً جائز ہے اسی طرح کیلا بھی جائز ہوگی۔

وکذا فی الفلوس ... الخ سے صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ فلوس کی بیع سلم بھی عدداً جائز ہے۔ یہ حکم جامع صغیر میں بغیر اختلاف کے مذکور ہے۔ لیکن صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ بعض مشائخ کا قول یہ ہے کہ جواز کا یہ حکم شیخین کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ کے

نزدیک فلوس کی بیع سلم ناجائز ہے۔

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ فلوس ثمن ہوتے ہیں اور پہلے گذر چکا ہے کہ ثمن کی بیع سلم ناجائز ہوتی ہے۔ اسلئے فلوس کی بیع سلم ناجائز ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ فلوس کا ثمن ہونا عاقدین کے حق میں ان دونوں کے اتفاق سے ثابت تھا اسلئے کہ دوسرے آدمی کو ان پر کوئی ولایت نہیں ہے پس جب فلوس کا ثمن ہونا ان دونوں کے حق میں ان کے اتفاق سے تھا تو انہیں کے اتفاق سے ثمن ہونا باطل ہو جائے گا۔ اور جب فلوس کا ثمن ہونا باطل ہو گیا تو فلوس ان کے حق میں سامان ہو گئے اور سامان کی بیع سلم جائز ہوتی ہے لہٰذا فلوس کی بیع سلم جائز ہوگی۔

ولا تعود وزنیا سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ فلوس ثمن ہونے سے پہلے چونکہ پیتل اور دھات کے ٹکڑے تھے اس لئے موزونات کے قبیلہ سے تھے لیکن جب ان کے ثمن ہونے پر اتفاق کر لیا تو یہ عددی ہو گئے تھے۔ پس جب عاقدین کے ان کی ثمنیت کے ابطال پر اتفاق کرنے سے ان کا ثمن ہونا باطل ہو گیا تو ان کا عددی ہونا بھی باطل ہو جائے گا۔
کیونکہ فلوس ثمنیت ہی کی وجہ سے عددی ہوئے تھے۔ مگر جب فلوس ثمن ہی نہ رہے تو عددی بھی نہ رہیں گے بلکہ حالت سابقہ پر وزنی ہو جائیں گے۔ اور جب فلوس عددی نہ رہے بلکہ وزنی ہو گئے تو ان کی بیع سلم شمار کر کے جائز نہ ہونی چاہئے تھی بلکہ وزن سے جائز ہونی چاہئے تھی حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ فلوس کی بیع سلم عدداً جائز ہے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ عاقدین نے فلوس کے ثمن ہونے کا اعتبار کرنے سے اعراض کیا ہے۔ ان کے عددی ہونے کا اعتبار کرنے سے اعراض نہیں کیا ہے۔ یعنی عاقدین نے فلوس کے ثمن ہونے کے ابطال پر اتفاق کیا ہے۔ ان کے عددی ہونے کے ابطال پر اتفاق نہیں کیا ہے اور فلوس کی ثمنیت کے ابطال سے ان کے عددی ہونے کا ابطال لازم نہیں آتا اور جب فلوس کی ثمنیت کے ابطال سے عددی ہونے کا ابطال لازم نہیں آیا تو فلوس باوجود ثمن نہ ہونے کے عددی ہوں گے وزنی نہ ہوں گے۔ اور جب فلوس عددی رہے عود کر کے وزنی نہ ہوئے تو فلوس کی بیع سلم بھی عدداً جائز ہوگی۔ اس کی تفصیل باب الربوا میں بیع الفلس بالفلسین کے مسئلہ کے تحت گذر چکی ہے۔

حیوان میں بیع السلم کا حکم ...... امام شافعیؒ کا نقطہ نظر

ولايجوز السلم في الحيوان وقال الشافعي يجوز لانه يصير معلوما ببيان الجنس والسن والنوع والصفة والتفاوت بعد ذلك يسير فاشبه الثياب ولنا ان بعد ذكر ما ذكر يبقى فيه تفاوت فاحش في المالية باعتبار المعاني الباطنة فيفضي الى المنازعة بخلاف الثياب لانه مصنوع للعباد فقلما يتفاوت الثوبان اذا نسجا على منوال واحد وقد صح ان النبي عليه السلام نهى عن السلم في الحيوان ويدخل فيه جميع اجناسه حتى العصافير

ترجمہ اور حیوان کی بیع سلم جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جائز ہے اسلئے حیوان جنس، نوع، عمر اور صفت بیان کرنے سے

معلوم ہو جاتا ہے اور اس کے بعد تفاوت خفیف ہے تو یہ کپڑوں کے مشابہ ہو گیا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مذکورہ امور ذکر کرنے کے بعد چونکہ حیوان میں باطنی امور کے اعتبار سے مالیت میں بہت بڑا تفاوت باقی رہ جاتا ہے اسلئے مفضی الی المنازعہ ہوگا برخلاف کپڑوں کے کیونکہ کپڑے بندوں کے تیار کردہ ہیں پس جب دو کپڑے ایک آلہ پر بنے جاویں تو ان میں بہت کم تفاوت ہوتا ہے۔ اور یہ بات صحیح ہے کہ حضور ﷺ نے حیوان کی بیع سلم سے منع فرمایا ہے اور لفظ حیوان میں اس کے تمام اجناس داخل ہوں گے حتیٰ کہ گوریئے بھی۔

تشریح...... جانوروں کے اندر بیع سلم کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ مطلق جانور کی بیع سلم کی گئی ہو یعنی نہ اس کی جنس بیان کی ہو، نہ عمر بیان کی ہو، نہ صفت بیان کی ہو، اور نہ اس کی نوع بیان کی ہو۔ دوسرے یہ کہ مذکورہ چیزیں بیان کر کے جانور کی بیع سلم کی گئی ہو۔ پہلی صورت میں بالاتفاق بیع سلم ناجائز ہے اور دوسری صورت میں ہمارے نزدیک ناجائز ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ اسی کے قائل امام مالکؒ اور امام احمدؒ ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل...... یہ ہے کہ جب جانور کی جنس بیان کر دی گئی، مثلاً کہا گیا کہ وہ اونٹ ہو یا بھینس ہو۔ اور عمر بیان کر دی گئی مثلاً کہا گیا کہ وہ بنت مخاض ہو یا بنت لبون ہو یا کہا گیا کہ جذعہ ہو یا ثنی ہو یا ہمارے زمانہ میں کہا گیا کہ وہ ایک دانت ہو یا دو دانت ہو۔ اور نوع بیان کی گئی مثلاً کہا گیا کہ وہ بختی ہو یا عربی ہو اور صفت بیان کر دی گئی مثلاً کہا گیا کہ وہ خوب فربہ، موٹا تازہ ہو یا دبلا پتلا لاغر ہو تو مسلم فیہ کی مالیت منضبط اور معلوم ہو جائے گی۔ اور ہر وہ چیز جو اوصاف کے بیان سے معلوم اور منضبط ہو جاتی ہو اس کی بیع سلم جائز ہوتی ہے۔ اسلئے جنس، سن، نوع اور صفت کے بیان کر دینے کے بعد جانور کی بیع سلم بھی جائز ہو جائے گی۔ اور رہا یہ سوال کہ جانور کی جنس، سن، نوع اور صفت بیان کرنے کے باوجود تفاوت باقی رہتا ہے۔ لہٰذا جانور کی بیع سلم جائز نہ ہونی چاہئے تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ چار چیزیں بیان کرنے کے بعد جو تفاوت باقی رہ جاتا ہے وہ بہت خفیف اور کم ہوتا ہے۔ پس یہ کپڑوں کے مشابہ ہو گیا یعنی جس طرح کپڑے کی جنس، نوع، صفت اور موٹا پتلا بیان کرنے سے کپڑا یعنی مسلم فیہ معلوم ہو جاتی ہے اور اس کی بیع سلم بالاتفاق جائز ہے باوجودیکہ تھوڑا سا تفاوت باقی رہ جاتا ہے۔ اسی طرح جانور کی بیع سلم بھی جائز ہوگی۔ جانوروں کی بیع سلم کے جواز پر امام شافعیؒ کی طرف سے یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے حضرت عمرو بن العاصؓ کو لشکر کی تیاری کے سلسلہ میں یہ امر فرمایا تھا کہ ایک میعاد مقرر کر کے ایک اونٹ دو اونٹ کے عوض خرید لیں یعنی فوری طور پر ایک اونٹ لے لیں۔ اور ایک مدت کے بعد دو اونٹ دے دیئے جائیں گے۔ پس ایک اونٹ جس پر فی الحال قبضہ کیا گیا تھا راس المال ہے اور دو اونٹ جن کو ایک مدت کے بعد سپرد کیا گیا تھا۔ مسلم فیہ ہے اور اس عقد کا نام عقد سلم ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے جانوروں کی بیع سلم کا امر فرمایا تھا۔ اور رسول خدا جس چیز کا امر فرما دیں اس کے جواز میں کون شبہ کر سکتا ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ جانوروں کی بیع سلم جائز ہے۔

ہماری دلیل...... یہ ہے کہ جانور کے مذکورہ چار اوصاف یعنی جنس، سن، نوع اور صفت بیان کرنے کے بعد بھی جانوروں میں مالیت اور قیمت کے اعتبار سے بہت بڑا تفاوت باقی رہ جاتا ہے اور یہ تفاوت جانور کے باطنی امور کی وجہ سے ہوتا ہے۔ مثلاً گھوڑے کا تیز رفتار اور فرمانبردار ہونا، غلام کا ہوشیار اور باسلیقہ ہونا، باندی کا خوبصورت ہونا ایسے امور ہیں جن میں لوگوں کی رغبت زیادہ ہونے سے قیمت بڑھ جاتی ہے اور مذکورہ امور نہ ہونے سے قیمت گھٹ جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بسا اوقات دو گھوڑے جنس، سن، نوع اور صفت میں برابر

ہوتے ہیں مگر امور باطنہ کی وجہ سے ایک کی قیمت بہت زیادہ اور دوسرے کی کم ہوتی ہے۔ پس ان امور باطنہ کی وجہ سے مسلم فیہ کی سپردگی کے وقت جھگڑا پیدا ہوگا اور جس عقد میں جھگڑا پیدا ہونے کا امکان ہو وہ عقد فاسد ہوتا ہے۔ اسلئے ہم نے کہا کہ جانور کی بیع سلم ناجائز اور فاسد ہے۔ اور امام شافعیؒ کا جانوروں کو کپڑوں پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ کپڑے بندوں کے تیار کردہ ہیں اور بندے جب دو تھان ایک سوت اور ایک آلہ سے ایک ہی طرز پر بنتے ہیں تو مالیت کے اعتبار سے ان میں بہت کم تفاوت ہوتا ہے اور جانور پیدا کرنے میں بندوں کو کوئی دخل نہیں ہے بلکہ حق سبحانہ وتعالیٰ اپنی قدرت سے ایک ہی جنس کے دو جانور پیدا کرتا ہے اور ان دونوں میں مالیت کے اعتبار سے بہت بڑا تفاوت ہوتا ہے۔ پس اس فرق کے ہوتے ہوئے جانور کو کپڑوں پر قیاس کرنا کس طرح درست ہوگا اور حدیث عمرو بن العاصؓ میں ایک اونٹ کو دو اونٹوں کے عوض خریدنا آیت ربوا نازل ہونے سے پہلے کا حکم ہے آیت ربوا سے یہ حکم منسوخ ہوگیا ہے اور حدیث منسوخ چونکہ قابل استدلال نہیں ہوتی اسلئے اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔

ہماری طرف سے نقلی دلیل ...... یہ ہے کہ جناب رسول اللہ ﷺ نے حیوان کی بیع سلم سے منع فرمایا ہے اور لفظ حیوان میں اس کے تمام اجناس داخل ہو جائیں گے۔ حتیٰ کہ کبوتر اور گوریئے بھی داخل ہو جائیں گے یعنی کبوتر اور چڑیا جیسے جانوروں کی بیع سلم بھی اس نص کی وجہ سے جائز نہ ہوگی اگرچہ ان کے افراد میں زیادہ تفاوت نہیں ہوتا۔

اعضاء حیوان کی بیع السلم کا حکم

قال ولا في اطرافه كالرؤس والاكارع للتفاوت فيها اذ هو عددى متفاوت لامقدر لها قال ولافى الجلود عددا ولا فى الحطب حزما ولا فى الرطبة جُرزاً للتفاوت الّا اذا عرف ذلك بان يبين له طول ما يشد به الحزمة انه شبر او ذراع فحينئذ يجوز اذا كان على وجهٍ لا يتفاوت

ترجمہ اور جانور کے اطراف سر اور پاؤں کے مانند میں بھی (بیع سلم) جائز نہیں ہے کیونکہ ان چیزوں میں تفاوت ہوتا ہے اسلئے کہ یہ چیزیں عددی متفاوت ہیں۔ ان کے واسطے کوئی اندازہ نہیں ہے۔ اور کھالوں کی بیع سلم عدداً اور لکڑیوں کی بیع سلم گٹھڑی سے اور گھاس کی بیع سلم پولی سے جائز نہیں ہے۔ کیونکہ (ان کے افراد میں) تفاوت ہوتا ہے مگر جبکہ معلوم ہو بایں طور کہ اس چیز کا طول کہ ایک بالشت ہے یا ایک ہاتھ ہے بیان کردے جس سے گٹھا باندھا جائے گا تو اس وقت بیع سلم جائز ہوگی جبکہ ایسے طور پر ہو کہ اس میں تفاوت نہ ہوتا ہو۔

تشریح صاحب قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جانوروں کے سروں اور پاؤں کی بیع سلم جائز نہیں ہے کیونکہ جانوروں کے سروں اور پاؤں میں چھوٹا اور بڑا ہونے کی وجہ سے مالیت میں بہت بڑا تفاوت ہوتا ہے تو گویا یہ عددی متفاوت ہوئے ان کے واسطے کوئی اندازہ نہیں لگایا جا سکتا ہے اور سابق میں گذر چکا کہ عددی متفاوت کی بیع سلم جائز نہیں ہوتی۔ اسلئے جانوروں کے سر اور پاؤں کی بیع سلم جائز نہ ہوگی۔ صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ جانوروں کی کھالوں میں بھی عدداً بیع سلم جائز نہیں ہے کیونکہ کھالیں عددی ہیں۔ اور ان میں بعض کھالیں چھوٹی اور بعض بڑی ہوتی ہیں۔ اسی طرح بعض کا چوڑان کم اور بعض کا زیادہ ہوتا ہے بہرحال اس تفاوت کی وجہ سے ان کی مالیت میں بہت بڑا تفاوت ہوتا ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ عددی متفاوت کی بیع سلم مفضی الی المنازعہ ہونے کی وجہ سے چونکہ ناجائز ہوتی ہے۔

اسلئے کھالوں کی بیع سلم بھی ناجائز ہوگی۔ علامہ بدرالدین عینی نے بنایہ میں لکھا ہے کہ۔ **ولا فی الجلود عددا** میں عددا کی قید سے یہ نہ سمجھا جائے کہ کھالوں کی بیع سلم وزنا جائز ہے۔ کیونکہ کھالیں عددی ہیں لہٰذا جب ان کی بیع سلم عددا جائز نہیں ہے تو وزنا بطریق اولیٰ جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ عرف عام میں کھالوں کو وزن نہیں کیا جاتا ہے۔ امام مالک نے فرمایا کہ کھال کی بیع سلم جائز ہے۔ اسلئے کہ کھال مقدور التسلیم بھی ہے اور وزن اور صفت کے ذریعہ معلوم المقدار بھی ہے اور جو چیز مقدور التسلیم اور معلوم المقدار ہو اس کی بیع سلم جائز ہوتی ہے۔ اسلئے کھال کی بیع سلم جائز ہوگی۔ لیکن ہماری طرف سے جواب سابق میں گذر چکا کہ کھالوں کو چونکہ عادۃً وزن نہیں کیا جاتا اسلئے وزنا بیع سلم جائز نہیں ہے۔ ہاں! کھالوں کی خرید وفروخت عددا ہوتی ہے مگر چونکہ کھالیں عددی متفاوت ہیں اور عددی متفاوت کی بیع سلم مفضی الی المنازعہ ہونے کی وجہ سے ناجائز ہوتی ہے۔ اسلئے کھالوں کی بیع سلم عددا بھی ناجائز ہوگی۔

صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ جلانے کی لکڑیوں کی بیع سلم گٹھڑیوں کے حساب سے اور سبزی اور جانوروں کے چارے کی بیع سلم پولیوں اور گٹھڑیوں کے حساب سے جائز نہیں ہے۔ مثلاً کسی نے ایک سو روپیہ راس المال کے عوض دس گٹھڑی ایندھن کو مسلم فیہ قرار دیا یا ایک سو روپیہ راس المال کے عوض دس پولی یا دس گٹھے سبزی یا گھاس کو مسلم فیہ قرار دیا تو یہ ناجائز ہے کیونکہ گٹھڑیوں اور پولیوں میں طول وعرض اور موٹائی کے لحاظ سے بہت بڑا تفاوت ہوتا ہے مثلاً ایک گٹھڑی تو وہ ہے جس میں دو دو گز لمبی لکڑیاں بندھی ہیں اور ایک گٹھڑی وہ ہے جس میں ایک ایک گز لمبی لکڑیاں بندھی ہیں۔ مالیت کے اعتبار سے یہ دونوں گٹھڑیاں کس طرح برابر ہوسکتی ہیں۔ نیز ایک گٹھڑی وہ ہے جس کو دو گز رسی میں باندھا گیا ہے اور ایک گٹھڑی وہ ہے جس کو ایک گز رسی سے باندھا گیا ہے۔ ظاہر ہے یہ دونوں گٹھڑیاں مالیت میں برابر نہیں ہوسکتیں پس چونکہ گٹھڑیوں اور پولیوں میں تفاوت ہوتا ہے اسلئے مسلم فیہ کے مجہول ہونے کی وجہ سے ان کی بیع سلم بھی جائز نہ ہوگی۔ لیکن اگر گٹھڑی اور گٹھا معلوم ہو جائے مثلاً مسلم الیہ اس رسی کا طول بیان کردے جس سے گٹھڑی اور گٹھے کو باندھا جائے گا۔ مثلاً یہ کہے کہ وہ رسی ایک بالشت یا ایک گز ہوگی تو اس صورت میں گٹھڑی اور گٹھے کے حساب سے بھی بیع سلم جائز ہوگی بشرطیکہ گٹھڑی اور گٹھا ایسے طور پر ہو کہ ان میں تفاوت نہ ہوتا ہو۔ اور اگر اس کے باوجود تفاوت ہو تو جائز نہیں ہے۔

مسلم فیہ کا عقد سے مدتِ ادائیگی تک موجود ہونا ضروری ہے

قال ولا یجوز السلم حتی یکون المسلم فیه موجودا من حین العقد الی حین المحل حتی لو کان منقطعا عند العقد موجودا عند المحل او علی العکس او منقطعا فیما بین ذلک لا یجوز وقال الشافعیؒ یجوز اذا کان موجودا وقت المحل لوجود القدرة علی التسلیم حال وجوبه. ولنا قوله علیه السلام لا تسلفوا فی الثمار حتی یبدو صلاحها ولان القدرة علی التسلیم بالتحصیل فلابد من استمرار الوجود فی مدة الاجل لیتمکن من التحصیل

ترجمہ قدوری نے فرمایا کہ بیع سلم جائز نہیں ہے۔ یہاں تک کہ مسلم فیہ عقد کے وقت سے لیکر ادائیگی کے وقت تک موجود ہوتی کہ اگر مسلم فیہ عقد کے وقت موجود اور ادائیگی کے وقت منقطع ہو یا اس کا برعکس ہو یا اس کے درمیان منقطع ہو تو سلم جائز نہیں ہے اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ اگر ادائیگی کے وقت مسلم فیہ موجود ہو تو بیع سلم جائز ہے کیونکہ مسلم فیہ کی ادائیگی لازم ہونے کے وقت سپرد کرنے پر اس کو

قدرت حاصل ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ پھلوں میں سلم مت کرو یہاں تک کہ ان کی صلاح ظاہر ہو جائے اور اسلئے کہ مسلم فیہ سپرد کرنے کی قدرت حاصل کرنے کے ذریعہ ہوتی ہے۔ پس میعادِ مقررہ کی مدت میں مسلم فیہ کا برابر موجود رہنا ضروری ہے تاکہ اس کو حاصل کرنے کی قدرت ہو۔

تشریح صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک بیع سلم جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ عقد کے وقت بھی موجود ہو، ادائیگی کے وقت بھی موجود ہو اور ان دونوں اوقات کے درمیان بھی موجود ہو۔ چنانچہ مسلم فیہ اگر عقد کے وقت بازار میں دستیاب نہ ہوتی ہو اور ادائیگی کے وقت دستیاب ہو جاتی ہو یا عقد کے وقت بازار میں دستیاب ہو جاتی ہو مگر ادائیگی کے وقت دستیاب نہ ہوتی ہو یا عقد کے وقت بھی دستیاب ہو اور ادائیگی کے وقت بھی دستیاب ہو مگر درمیان میں کچھ وقت کیلئے بازار سے منقطع ہو گئی ہو تو ان تینوں صورتوں میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اگر مسلم فیہ ادائیگی کے وقت موجود ہو تب بھی بیع سلم جائز ہے اگر چہ عقد کے وقت بازار میں دستیاب نہ ہو۔ گویا امام شافعیؒ جوازِ سلم کیلئے ادائیگی کے وقت مسلم فیہ کے موجود ہونے کا اعتبار کرتے ہیں۔ اسی کے قائل امام احمدؒ ہیں۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک جوازِ سلم کیلئے عقد کے وقت اور ادائیگی کے وقت مسلم فیہ کا موجود ہونا شرط ہے۔ ان دونوں کے درمیان موجود ہونا شرط نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت مسلم فیہ کا ادا کرنا لازم ہے چونکہ اس وقت مسلم فیہ موجود ہے اسلئے مسلم الیہ اس کو سپرد کر سکتا ہے اور مسلم الیہ کا چونکہ مسلم فیہ سپرد کرنے پر قادر ہونا ہی بیع سلم جائز ہونے کی شرط ہے اسلئے اس صورت میں بیع سلم جائز ہوگی۔ یہی دلیل امام مالکؒ کی طرف سے ہو سکتی ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ بھی ہے کہ جب رسول اکرم ﷺ مدینہ منورہ تشریف لائے اور لوگوں کو دیکھا کہ وہ پھلوں میں ایک سال دو سال اور تین سال کے وعدہ پر بیع سلم کرتے ہیں تو آپ ﷺ نے بیع سلم کی شرطیں بیان فرمائیں اور یہ فرمایا من اسلم فلیسلم فی کیلٍ معلومٍ ووزنٍ معلوم الیٰ اجلٍ معلومٍ. یعنی مسلم فیہ کی مقدار کیل یا وزن کے ذریعہ معلوم ہو اور ادائیگی کی میعاد معلوم ہو۔ اس موقع پر صاحب شریعت علیہ السلام نے عقد کے وقت سے لے کر ادائیگی کے وقت مسلم فیہ کے موجود رہنے کو بیان نہیں فرمایا ہے اگر مسلم فیہ کا عدمِ انقطاع جوازِ سلم کی شرط ہوتا تو اللہ کا رسول ﷺ اس کو ضرور بیان کرتا مگر چونکہ آپ ﷺ نے اس کو بیان نہیں فرمایا ہے اسلئے اس کا شرط ہونا بھی ثابت نہ ہوگا بلکہ شرط نہ ہونا ثابت ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم پھلوں کے اندر بیع سلم مت کرو یہاں تک کہ ان کی صلاح ظاہر ہو جائے۔ یعنی جب تک پھل نفع اٹھانے کے قابل نہ ہوں ان کی بیع سلم مت کرو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عقد سلم کے وقت پھلوں کا کارآمد ہونے کی حالت میں ہونا ضروری ہے اور اسی سے ثابت ہوا کہ عقد کے وقت مبیع کا موجود ہونا شرط ہے کیونکہ صلاح ظاہر ہونے سے پہلے مبیع یعنی پھل معدوم ہیں۔ اور اس پر سب کا اجماع ہے کہ ادائیگی کے وقت مبیع کا موجود ہونا شرط ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ مسلم الیہ، مسلم فیہ اس وقت سپرد کر سکتا ہے جب وہ اس کو حاصل کرے گا۔ اور حاصل اس وقت کر سکتا ہے جب وہ چیز بازار میں موجود ہو اسلئے میعادِ مقررہ کی مدت میں اس چیز کا برابر بازار میں موجود رہنا ضروری ہے تاکہ مسلم الیہ اس کو حاصل کرنے پر قادر ہو۔

مسلم فیہ میعاد مقرر کرنے کے بعد منقطع ہوگئی تو رب السلم چاہے تو عقد سلم کو فسخ کردے یا مسلم فیہ کے موجود ہونے کا انتظار کرے

ولو انقطع بعد المحل فرب السلم بالخيار ان شاء فسخ السلم وان شاء انتظر وجوده لان السلم قد صح والعجز الطارى على شرف الزوال فصار كاباق المبيع قبل القبض

ترجمہ اور اگر میعاد مقررہ کے بعد وہ چیز منقطع ہوگئی تو رب السلم کو اختیار ہے اگر چاہے تو عقد سلم کو فسخ کرے اور اگر چاہے تو مسلم فیہ موجود ہونے کا انتظار کرے۔ اسلئے کہ عقد سلم تو صحیح ہو چکا اور مسلم الیہ کو جو عجز طاری ہوا ہے وہ زائل ہونے کے کنارے پر ہے۔ پس ایسا ہو گیا جیسے قبضہ سے پہلے غلام مبیع کا بھاگ جانا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر عقد سلم ایسی چیز میں کیا جو عقد کے وقت سے لے کر ادائیگی کے وقت تک برابر دستیاب ہوتی رہی مگر مسلم الیہ کے سپرد کرنے سے پہلے بازار سے منقطع ہوگئی تو عقد سلم علی حالہ صحیح ہے البتہ رب السلم کو اختیار ہے کہ جی چاہے عقد سلم کو فسخ کر دے اور جی چاہے مسلم فیہ کے موجود اور دستیاب ہونے کا انتظار کرے۔ چنانچہ جب مسلم فیہ موجود ہو، مسلم الیہ سے وصول کر لے۔ امام زفر کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں عقد سلم باطل ہو جائے گا۔ یہی ایک قول امام شافعی کا ہے۔

امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ مسلم الیہ جب مسلم فیہ سپرد کرنے سے عاجز ہو گیا تو یہ ایسا ہو گیا جیسے بیع مطلق میں مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے بائع کے قبضہ میں مبیع ہلاک ہوگئی ہو اور مبیع ہلاک ہونے کی صورت میں چونکہ بائع مبیع سپرد کرنے سے عاجز ہو جاتا ہے۔ اسلئے اس صورت میں بیع باطل ہو جاتی ہے۔ پس جس طرح مبیع ہلاک ہونے کی صورت میں مبیع سپرد کرنے سے عاجز ہونے کی وجہ سے بیع باطل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح مسلم فیہ، بازار سے منقطع ہونے کی صورت میں چونکہ مسلم الیہ مسلم فیہ سپرد کرنے سے عاجز آ جاتا ہے۔ اسلئے اس صورت میں بھی بیع سلم باطل ہو جائے گی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ جب بیع سلم کی شرط جواز یعنی عقد سلم کے وقت سے لے کر ادائیگی کے وقت تک مسلم فیہ کا موجود ہونا پایا گیا تو بیع سلم صحیح ہوگئی البتہ ایک عارض یعنی مسلم فیہ کے منقطع ہو جانے کی وجہ سے مسلم فیہ کا سپرد کرنا متعذر ہو گیا ہے اور یہ عارض ایسا ہے جو لازم نہیں ہے بلکہ ختم ہو سکتا ہے۔ کیونکہ جو چیز آج بازار میں موجود نہیں کل موجود ہو سکتی ہے۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے مشتری کے قبضہ کرنے سے پہلے غلام مبیع بائع کے قبضہ سے بھاگ گیا ہو اور غلام مبیع بھاگ جانے کی صورت میں بیع باطل نہیں ہوتی۔ بلکہ مشتری کو بیع فسخ کرنے اور غلام کی واپسی کے انتظار کا اختیار ہوتا ہے۔ پس اگر چاہے تو بیع فسخ کردے اور اگر چاہے غلام کے واپس آنے کا انتظار کرے پس اسی طرح میعاد مقررہ کے بعد مسلم فیہ کے انقطاع کی صورت میں رب السلم کو اختیار ہوگا کہ بیع سلم فسخ کردے یا مسلم فیہ کے موجود ہونے کا انتظار کرے۔

اور رہا امام زفر کا مسلم فیہ کے منقطع ہونے کو مبیع ہلاک ہونے پر قیاس کرنا تو یہ قیاس فاسد ہے۔ کیونکہ مبیع ہلاک ہونے کی صورت میں محل عقد فوت ہو جاتا ہے اور محل عقد یعنی معقود علیہ فوت ہونے سے عقد فوت ہو جاتا ہے اسلئے مبیع ہلاک ہونے کی صورت میں بیع باطل ہو

جائے گی۔ اور عقد سلم میں معقود علیہ دین ہوتا ہے اور محل دین مسلم الیہ کا ذمہ ہوتا ہے اور ذمہ باقی ہے۔ پس دین کا محل یعنی ذمہ باقی ہونے کی وجہ سے دین باقی ہے اور دین چونکہ معقود علیہ ہے۔ اسلئے دین باقی ہونے کی وجہ سے معقود علیہ باقی ہے اور جب معقود علیہ باقی ہے تو عقد بھی باقی ہوگا۔ پس ثابت ہوا کہ میعاد مقررہ کے بعد مسلم فیہ منقطع ہونے کی وجہ سے عقد سلم باطل نہیں ہوگا۔

نمک آلود مچھلی کی معلوم وزن اور معلوم قسم کی بیع سلم جائز ہے

قال و یجوز السلم فی السمک المالح وزنا معلوما وضربا معلوما لانه معلوم القدر مضبوط الوصف مقدور التسلیم اذ هو غیر منقطع ولا یجوز السلم فیه عددا للتفاوت

ترجمہ اور نمک آلودہ مچھلی میں وزن معلوم اور قسم معلوم کے ساتھ بیع سلم جائز ہے۔ کیونکہ اس کی مقدار معلوم ہے، صفت منضبط ہے اس کا سپرد کرنا قدرت میں ہے اسلئے کہ یہ منقطع نہیں ہوتی ہے اور اس نمک آلودہ مچھلی میں گنتی کے ساتھ بیع سلم جائز نہیں ہے کیونکہ اس کے افراد متفاوت ہوتے ہیں۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ مچھلی اگر نمک آلودہ ہو تو اس کی بیع سلم جائز ہے بشرطیکہ اس کا وزن معلوم ہو اور اس کی نوع بیان کر دی گئی ہو۔ کیونکہ وزن بیان کرنے سے اس کی مقدار معلوم ہوگئی ہے اور نوع بیان کرنے سے اس کا وصف منضبط اور معلوم ہو گیا ہے۔ اور نمک آلودہ مچھلی چونکہ ہر زمانے میں دستیاب ہو جاتی ہے کبھی بازار سے منقطع نہیں ہوتی۔ اسلئے مسلم الیہ کو اس کے سپرد کرنے پر قدرت بھی حاصل ہے اور جس چیز کی مقدار معلوم ہو اور اس کا وصف منضبط ہو اور اس کے سپرد کرنے پر قدرت ہو اس کی بیع سلم جائز ہوتی ہے۔ اسلئے نمک آلودہ مچھلی کی بیع سلم، وزن معلوم اور قسم معلوم کے ساتھ جائز ہے لیکن اگر نمک آلودہ مچھلی کی بیع سلم گنتی سے کی گئی مثلاً مسلم فیہ ایک سو مچھلی قرار دی گئی تو اس صورت میں بیع سلم جائز نہ ہوگی۔ اسلئے کہ مچھلی کے افراد میں مالیت کے اعتبار سے بہت بڑا تفاوت ہوتا ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ جن چیزوں کے افراد متفاوت ہوتے ہیں ان کی بیع سلم جائز نہیں ہوتی۔ اسلئے گنتی سے نمک آلودہ مچھلی کی بیع سلم جائز نہ ہوگی۔

تازہ مچھلی کی بیع سلم کا حکم

قال ولا خیر فی السلم فی السمک الطرّی الا فی حینه وزناً معلوماً وضرباً معلوماً لانه ینقطع فی زمان الشتاء حتی لو کان فی بلد لا ینقطع یجوز مطلقا وانما یجوز وزنا لا عددا لما ذکرنا وعن ابی حنیفة انه لا یجوز فی لحم الکبار منها وهی التی تقطع اعتبارا بالسلم فی اللحم عنده

ترجمہ اور تازہ مچھلی کی بیع سلم میں کچھ بھلائی نہیں ہے مگر اس کے زمانے میں وزن معلوم اور نوع معلوم کے ساتھ۔ کیونکہ تازہ مچھلی (کی آمد) سردی کے زمانے میں منقطع ہو جاتی ہے حتی کہ اگر عاقد ایسے شہر میں ہو جہاں تازہ مچھلی منقطع نہیں ہوتی تو مطلقاً جائز ہے۔ اور وزن کے ساتھ جائز ہے نہ کہ گنتی سے، اس دلیل کی وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ تازہ بڑی مچھلیوں کے گوشت میں سلم جائز نہیں ہے۔ اور بڑی مچھلیاں وہ ہیں جو کاٹ کر (فروخت کی جاتی ہیں)۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گوشت کی

بیع سلم پر قیاس کیا گیا ہے۔

تشریح امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ تازہ مچھلی کی بیع سلم اس کے موسم میں جائز ہے۔ بشرطیکہ اس کا وزن معلوم ہو اور نوع معلوم ہو لیکن بے موسم جائز نہیں ہے یعنی جس زمانہ میں تازہ مچھلیوں کی آمد برابر ہوتی ہے اگر اسی زمانہ میں کسی خاص قسم کی مچھلی وزن معلوم کے ساتھ مسلم فیہ ٹھہرایا تو جائز ہے۔ کیونکہ اس صورت میں مسلم الیہ، مسلم فیہ سپرد کرنے پر قادر ہے اور بے موسم میں اس لئے ناجائز ہے کہ مثلاً سردی کے زمانہ میں پانی خشک ہو جانے کی وجہ سے مچھلیوں کی آمد بند ہو جاتی ہے، پس اگر سردی کے زمانہ میں مچھلی کی بیع سلم کی گئی تو چونکہ عقد کے وقت سے لے کر ادائیگی کے وقت تک مسلم فیہ موجود ہونے کی شرط فوت ہو گئی اور مسلم فیہ مقدور التسلیم نہ رہی اس لئے بے موسم بیع سلم ناجائز ہے۔ ہاں! اگر عاقدین ایسے ملک میں ہوں جہاں تازہ مچھلیاں کبھی منقطع نہیں ہوتیں بلکہ ہر زمانہ میں ان کی آمد ہوتی ہے تو وہاں ہر زمانہ میں تازہ مچھلی کی بیع سلم جائز ہوگی۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ خیال رہے کہ تازہ مچھلی کی بیع سلم بھی وزن کے ساتھ تو جائز ہے لیکن گنتی سے جائز نہیں ہے اور اس کی دلیل سابق میں گذر چکی ہے کہ مچھلی کے افراد چھوٹے بڑے ہونے کی وجہ سے مالیت میں متفاوت ہوتے ہیں اور جس چیز کے افراد مالیت میں متفاوت ہوں اس کی بیع سلم عدداً جائز نہیں ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ تازہ بڑی مچھلیوں کے گوشت کی بیع سلم جائز نہیں ہے اور بڑی مچھلیاں وہ کہلاتی ہیں جن کو کاٹ کر فروخت کیا جاتا ہے۔ امام صاحبؒ کی اس روایت کی دلیل قیاس ہے، یعنی جس طرح بکری وغیرہ کے گوشت کی بیع سلم جائز نہیں ہے اسی طرح بڑی مچھلیاں جن کو کاٹ کر فروخت کیا جاتا ہے ان کی بیع سلم بھی جائز نہیں ہے۔ اور علت جامعہ یہ ہے کہ جس طرح بکری وغیرہ کا گوشت چربی دار وغیر چربی دار ہونے کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے اسی طرح مچھلی کا گوشت بھی مختلف ہوتا ہے۔

گوشت کی بیع سلم کا حکم ...... اقوال فقہاء

قال ولا خير في السلم في اللحم عند ابي حنيفة وقالا اذا وصف من اللحم موضعا معلوما بصفة معلومة جاز لانه موزون مضبوط الوصف ولهذا يُضمن بالمثل ويجوز استقراضه وزنا ويجرى فيه ربوا الفضل بخلاف لحم الطيور لانه لا يجوز وصف موضع منه وله انه مجهول للتفاوت في قلة العظم وكثرته او في سمنه وهزاله على اختلاف فصول السنة وهذه الجهالة مفضية الى المنازعة وفي مخلوع العظم لا يجوز على الوجه الثاني وهو الاصح. والتضمين بالمثل ممنوع وكذا الاستقراض وبعد التسليم فالمثل اعدل من القيمة ولان القبض يعاين فيعرف مثل المقبوض به في وقته اما الوصف فلا يكتفى به

ترجمہ اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک گوشت کی بیع سلم میں کوئی بھلائی نہیں ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ اگر گوشت کی معلوم جگہ، صفت معلومہ کے ساتھ بیان کی ہو تو جائز ہے۔ کیونکہ گوشت وزنی (اور) وصف سے منضبط ہے اور اسی وجہ سے گوشت بالمثل مضمون ہوتا ہے اور وزن سے اس کا قرض لینا جائز ہے، اور ربوا الفضل جاری ہوتا ہے، برخلاف پرندوں کے گوشت کے کیونکہ پرند میں سے کسی جگہ کا بیان کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ گوشت ہڈی کے کم اور زیادہ ہونے کی وجہ سے یا سال کی مختلف فصلوں میں جانور کے موٹا

اور دبلا ہونے کی وجہ سے متفاوت ہوتا ہے اور یہ جہالت مفضی الی المنازعہ ہوتی ہے۔ اور ہڈی سے علیحدہ کئے ہوئے گوشت میں دوسری وجہ پر بیع سلم جائز نہیں ہے اور یہی روایت زیادہ صحیح ہے۔ اور گوشت کا بالمثل مضمون ہونا ممنوع ہے اور اسی طرح وزن سے قرض لینا بھی (ممنوع ہے) اور تسلیم کے بعد (جواب یہ ہے کہ) مثل، قیمت کی بہ نسبت برابری زیادہ کرنے والا ہے اور اس لئے کہ قبضہ مشاہد ہوتا ہے پس اپنے وقت میں مقبوض کی مثل شناخت ہو جائیگا۔ اور رہا وصف تو اس پر اکتفا نہیں کیا جائے گا۔

تشریح گوشت کی بیع سلم کے عدم جواز کو بیان کرنے کیلئے حضرت امام ابوحنیفہؒ نے لا یجوز کا عام لفظ چھوڑ کر لا خیر کا لفظ ذکر کیا ہے۔ علامہ بدر الدین عینی اس کی دو وجہیں لکھتے ہیں۔ ایک یہ کہ حضرت امام صاحب کا مقصود گوشت کی بیع سلم کے عدم جواز کو علی سبیل المبالغہ بیان کرنا ہے، اور لا خیر میں مبالغہ اس طور پر ہے کہ ''خیر'' نکرہ ہے اور نفی کے تحت واقع ہے اور نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے، پس لا خیر اپنے عموم کی وجہ سے تمام انواع خیر کی نفی کا فائدہ دے گا۔ یعنی گوشت کی بیع سلم میں کوئی خیر نہیں اور اس میں مبالغہ ظاہر ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مجتہد جب اپنی رائے سے کسی حکم کا استنباط کرتا ہے تو وہ اگر عدم جواز پر مشتمل ہوتا ہے تو اس کی تعبیر کرنے کیلئے لا خیر کہتا ہے اور اگر جواز پر مشتمل ہوتا ہے تو لا بأس کا لفظ ذکر کرتا ہے اور اس کا مقصد احکام خداوندی میں اپنی رائے سے قطعی اور یقینی فیصلہ دینے سے گریز کرنا ہوتا ہے۔ بہر حال گوشت کی بیع سلم کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہ عدم جواز کے قائل ہیں اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ اگر رب السلم نے جنس، نوع اور گوشت کی جگہ اور اس کا وصف بیان کر دیا تو جائز ہے۔ مثلاً یہ کہا کہ دو سالہ موٹے تازے خصی بکرے کے پٹھ یا سینہ کا دو من گوشت مسلم فیہ ہے تو یہ جائز ہے۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ گوشت عرف عام میں وزنی ہے، یعنی گوشت کی خرید و فروخت وزن کے ساتھ ہوتی ہے، اور جنس، نوع اور گوشت کی جگہ بیان کرنے سے اس کا وصف بھی منضبط ہو جاتا ہے۔ پس جب گوشت موزونی ہے اور اسکا وصف بھی منضبط ہے تو اس کا سپرد کرنا متعذر نہ ہوگا بلکہ ممکن ہوگا۔ اور جو چیز مقدور التسلیم ہو اس کی بیع سلم چونکہ جائز ہوتی ہے اس لئے گوشت کی بیع سلم جائز ہوگی۔ اور گوشت چونکہ موزونی اور مضبوط الوصف ہے اس لئے اگر کسی نے کسی کا گوشت تلف کیا تو اس کے مثل وزن سے تاوان اور ضمان لازم ہوتا ہے۔ اور وزن سے گوشت کا قرضہ لینا جائز ہے اور اگر گوشت اس کے ہم جنس گوشت کے عوض کی زیادتی کے ساتھ فروخت کیا گیا تو یہ زیادتی حرام اور ربوا ہے، اور علتِ ربوا وزن مع الجنس ہے۔ بہر حال یہ بات ثابت ہے کہ گوشت ایک وزنی چیز ہے، اور جنس، نوع اور سینہ یا پٹھ وغیرہ جگہ بیان کر دینے سے اس کا وصف بھی منضبط اور معلوم ہو جاتا ہے۔ اور جو چیز وزنی ہو اور مضبوط الوصف ہو اس کا سپرد کرنا متعذر نہیں ہوتا بلکہ مقدور ہوتا ہے اور جس چیز کا سپرد کرنا مسلم الیہ کی قدرت میں ہو اس کی بیع سلم جائز ہوتی ہے۔ اس لئے گوشت کی بیع سلم جائز ہوگی۔ ہاں پرندوں کے گوشت کی بیع سلم جائز نہیں ہے۔ اور عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ پرندوں میں گوشت چونکہ بہت کم ہوتا ہے اس لئے کسی جگہ کا بیان کرنا یعنی یہ کہنا کہ گوشت پرند کے سینہ کا ہو یا پٹھ کا ہو یا ران کا ہو ممکن نہیں ہے اور چرند جانور میں چونکہ اس کا امکان ہے اس لئے اس کے گوشت کی بیع سلم جائز ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے عدم جواز کی دو وجہیں بیان فرمائی ہیں۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ گوشت ہڈیوں کی قلت اور کثرت کی وجہ سے چونکہ متفاوت ہوتا ہے اس لئے یہ مجہول ہوگا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ موسموں کے اختلاف سے گوشت مختلف ہوتا ہے۔ چنانچہ سردی کے زمانہ میں جانوروں کا گوشت خوب موٹا تازہ ہوتا ہے اور گرمی اور برسات کے زمانہ میں اس قدر موٹا تازہ نہیں ہوتا بلکہ دبلا ہوتا ہے۔ پس اس تفاوت اور اختلاف کی وجہ سے بھی مسلم فیہ مجہول ہوگی۔ اور مذکور دونوں صورتوں میں ایسی

جہالت ہے جو جھگڑا پیدا کرتی ہے۔ چنانچہ رب السلم ایسے گوشت کا مطالبہ کرے گا جس میں ہڈیاں نہ ہوں اور مسلم الیہ ایسا پیش کرے گا جس میں خوب ہڈیاں ہوں۔ اسی طرح اگر رب السلم نے موٹا تازہ گوشت ہونے کی شرط لگائی اور اتفاق سے میعاد ایسے زمانہ میں پوری ہوئی جب کہ جانور دبلے ہوتے ہیں تو رب السلم موٹے تازے گوشت کا مطالبہ کرے گا اور مسلم الیہ اپنی لاچاری اور مجبوری کا اظہار کرے گا اور جو اس کے پاس موجود ہوگا اس کو سپرد کرنے کی کوشش کرے گا۔ بہرحال دونوں صورتوں میں ایسی جہالت ہے جو جھگڑا پیدا کرتی ہے جو جہالت جھگڑے کا باعث ہو وہ بیع کو فاسد کر دیتی ہے، اس لئے گوشت کی بیع سلم فاسد اور ناجائز ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر ہڈی علیحدہ کیئے ہوئے گوشت کی بیع سلم کی گئی تو بھی ناجائز ہے۔ کیونکہ اس صورت میں عدم جواز کی دوسری وجہ یعنی موٹا اور دبلا ہونے کا تفاوت موجود ہے۔ نیز اگر موٹے تازے جانور کے گوشت کی شرط لگائی اور میعاد ایسے زمانہ میں پوری ہوئی جب کہ جانور انتہائی لاغر اور دبلے ہوتے ہیں تو عقد سلم کے وقت سے لے کر ادائیگی کے وقت تک مسلم فیہ موجود ہونے کی شرط نہیں پائی گئی، اس لئے بھی اس صورت میں بیع سلم ناجائز ہوگی۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ہڈی علیحدہ کیئے ہوئے گوشت کی بیع سلم کا وجہ ثانی کی وجہ سے ناجائز ہونا ہی زیادہ صحیح روایت ہے۔ اسی کو ابن شجاع نے حضرت امام صاحبؒ سے روایت کیا ہے۔ اگرچہ حسن کی روایت کے مطابق ہڈی علیحدہ کیئے ہوئے گوشت کی بیع سلم جائز ہے۔

والتضمین بالمثل ممنوع سے صاحبینؒ کے قول کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ صاحبینؒ کا یہ کہنا کہ گوشت چونکہ موزونی ہے اس لئے تلف کرنے کی صورت میں اس کا ضمان بالمثل واجب ہوتا ہے اور وزن کے ساتھ اس کا قرضہ لینا جائز ہے، غلط ہے۔ یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ گوشت تلف کرنے کی صورت میں اس کی قیمت واجب ہوتی ہے ضمان بالمثل واجب نہیں ہوتا اور اسی طرح وزن کے ساتھ قرضہ لینا بھی ناجائز ہے۔ بہرحال جب یہ دونوں باتیں تسلیم نہیں ہیں تو ان سے استدلال کرنا بھی صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیں کہ تلف کی صورت میں گوشت مضمون بالمثل ہوتا ہے تو اس سے گوشت کا وزنی ہونا ثابت نہیں ہوگا، جیسا کہ حضرات صاحبینؒ نے سمجھا ہے، بلکہ اصل یہ ہے کہ جب کوئی چیز تلف کر دی جائے تو تلف کرنے والے پر ضمان واجب ہوتا ہے اور ضمان کے اندر اصل مماثلت ہے اور تلف شدہ چیز کا مثل واجب کرنے میں صورۃً بھی مماثلت پائی جاتی ہے اور معنیً بھی مماثلت موجود ہے۔ اور قیمت واجب کرنے میں فقط مماثلت پائی جاتی ہے صورۃً مماثلت نہیں پائی جاتی۔ اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ صورۃً اور معنیً دونوں طرح مماثلت پائے جانے کی صورت میں تلف شدہ چیز کے ساتھ مساوات اور برابری زیادہ ہوتی ہے بہ نسبت مثل معنوی یعنی قیمت واجب کرنے کے۔ اس لئے گوشت کا ضمان بالمثل واجب کیا جاتا ہے۔ اور اس مصلحت سے ضمان بالمثل واجب کرنے سے گوشت کا وزنی ہونا ثابت نہیں ہوتا، اور وزن سے قرضہ لینے کی صورت میں قبضہ چونکہ فوری ہوتا ہے۔ اس لئے وہ مشاہد اور آنکھوں کے سامنے ہوگا۔ اور جب قرضہ کے اندر شئ مقبوض محسوس اور مشاہد ہے تو اس کو اپنے وقت میں مقبوض کے مثل شناخت کیا جا سکتا ہے۔ اور جب قرضہ میں مقبوض کا مثل معلوم ہے تو جہالت دور ہو جائے گی اور جب جہالت دور ہوگئی تو وزن سے قرضہ لینا بھی جائز ہوگا، اور عقد سلم میں فوری قبضہ نہیں ہوتا بلکہ محض مسلم فیہ کا وصف ذکر کیا جاتا ہے اور محض وصف سے چونکہ پوری شناخت نہیں ہو سکتی اسلئے وصف پہ اکتفاء نہ ہوگا اور گوشت کی بیع سلم جائز نہ ہوگی۔

بغیر میعاد کے بیع سلم جائز نہیں......امام شافعیؒ کا نقطۂ نظر

قال ولایجوز السلم الامؤجلا وقال الشافعي یجوز حالا لاطلاق الحدیث ورخص في السلم ولنا قوله علیه السلام الی اجل معلوم فیما روینا ولانه شرع رخصة دفعا لحاجة المفالیس فلابد من الاجل لیقدر علی التحصیل فیه فیسلم ولو کان قادرا علی التسلیم لم یوجد المرخص فبقي علی النافي

ترجمہ ۔ اور عقد سلم جائز نہیں ہوتا مگر میعادی اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ حدیث و رخص في السلم مطلق ہونے کی وجہ سے بیع سلم حالاً بھی جائز ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ہماری روایت کردہ حدیث میں فرمایا ایک میعادِ معلوم تک۔ اور اس لئے کہ عقد سلم مفلسوں کی ضرورت دور کرنے کیلئے چونکہ رخصت کے طور پر مشروع کی گئی ہے، اس وجہ سے میعاد کا ہونا ضروری ہے تاکہ اس میعاد میں مسلم فیہ حاصل کر کے سپرد کرنے پر قادر ہو سکے۔ اور اگر وہ بالفعل سپرد کرنے پر قادر ہو تو چونکہ رخصت دینے والا سبب نہیں پایا گیا اس لئے اس کا حکم نفی کرنے والے پر باقی رہا۔

تشریح ۔ ہمارے نزدیک بغیر میعاد کے عقد سلم جائز نہیں ہے یہی مذہب امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے مثلاً کسی نے کہا کہ میں نے ان دس دراہم کا عقد سلم ایک کُر گندم (جس کی یہ صفات ہوں) میں کیا فوری طور پر سپرد کرنے کی شرط لگا دی یا میعاد نہ دی تو یہ عقد سلم ہمارے نزدیک ناجائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل ۔ یہ حدیث ہے انه نهی عن بیع ما لیس عند الانسان ورخص في السلم، اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے بیع سلم کو مطلقاً جائز قرار دیا ہے خواہ سلم میعادی ہو یا غیر میعادی ہو۔ پس اجل اور میعاد کی شرط لگانا نص حدیث پر زیادتی کرنا ہوگا اور نص پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لیئے اطلاق حدیث کی وجہ سے سلم میعادی اور غیر میعادی دونوں طرح جائز ہے۔

ہماری دلیل ۔ حضور ﷺ کا یہ قول ہے "من اسلم منکم فلیسلم في کیل معلوم و وزن معلوم الیٰ اجل معلوم" اس حدیث میں رسول اکرم ﷺ نے جس طرح مسلم فیہ میں کیل معلوم یا وزن معلوم ہونے کی شرط بیان فرمائی ہے اسی طرح میعادی ہونے کی شرط بھی بیان فرمائی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلم فیہ کا میعادی ہونا ضروری ہے۔ اور امام شافعیؒ کی طرف سے پیش کردہ حدیث مطلق ورخص في السلم کو اس حدیث پر محمول کیا جائے گا جو اجل کی قید کے ساتھ مقید ہے۔

دوسری دلیل ...... یہ ہے کہ بیع سلم، مفلس اور غریب لوگوں کی ضرورت پورا کرنے کیلئے مشروع کی گئی ہے اور یہ ضرورت اُسی وقت پوری ہو سکتی ہے جب کہ مسلم فیہ ادا کرنے کیلئے ایک میعاد مقرر کی جائے تاکہ مسلم الیہ اس مدت میں مسلم فیہ حاصل کر کے رب السلم کے سپرد کر دے۔ اور اگر مسلم الیہ فی الحال مسلم فیہ سپرد کرنے پر قادر ہو تو چونکہ اس صورت میں مُرخّص (رخصت کا سبب) یعنی ضرورت نہیں پائی گئی اس لئے حکم یعنی لا تبع ما لیس عندک کے مطابق ہوگا۔ حاصل یہ ہے کہ معدوم کی بیع باطل اور ناجائز ہوتی ہے لیکن مفلسوں کی ضرورت پورا کرنے کیلئے مسلم فیہ کے معدوم ہونے کے باوجود بیع سلم جائز قرار دی گئی ہے۔ مگر جب مسلم الیہ فی الحال مسلم فیہ سپرد کرنے پر قادر ہو تو یہ ضرورت متحقق نہ ہوگی۔ اور جب بیع سلم کو جائز کرنے والی ضرورت متحقق نہیں ہوئی تو بیع سلم بھی جائز نہ ہوگی۔

بیع سلم کیلئے اجل معلوم ضروری ہے

قال ولا یجوز الا باجل معلوم لما روینا ولان الجهالة فیه مفضیة الی المنازعة کما فی البیع والاجل ادناه شهر وقیل ثلاثة ایام وقیل اکثر من نصف الیوم والاول اصح

ترجمہ اور بیع سلم جائز نہیں ہے مگر میعاد معلوم کے ساتھ اُس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے روایت کی ہے اور اس لئے کہ میعاد کا مجہول ہونا مفضی الی المنازعہ ہوتا ہے، جیسا کہ بیع میں اور میعاد کم از کم ایک ماہ ہے اور کہا گیا کہ تین روز ہیں، اور کہا گیا کہ آدھے دن سے زیادہ ہو اور قول اول اصح ہے۔

تشریح .....صاحب قدوریؒ فرماتے ہیں کہ جب عقد سلم میں میعاد کا شرط ہونا ثابت ہو گیا تو یہ بیان کرنا بھی ضروری ہے کہ میعاد کا معلوم ہونا بھی شرط ہے اور اس کی دلیل سابق میں گذر چکی یعنی رسول اللہ ﷺ کا قول "**من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم و وزن معلوم الیٰ اجل معلوم**"

دوسری دلیل..... یہ ہے کہ میعاد کا مجہول ہونا مفضی الی المنازعہ ہوگا، بایں طور کہ رب السلم مدت قریبہ میں مطالبہ کرے گا اور مسلم الیہ مدت بعیدہ میں ادا کرنے کی کوشش کرے گا۔ اور ایسی جہالت جو مفضی الی المنازعہ ہو مفسد ہوتی ہے، اس لئے میعاد کا مجہول ہونا بیع سلم کیلئے مفسد ہوگا۔ جیسا کہ بیع میں جہالت ثمن اور جہالت مبیع مفسد ہوتی ہے۔ رہی یہ بات کہ بیع سلم میں میعاد کی ادنیٰ مدت کیا ہے؟ سو اس بارے میں صاحب ہدایہ نے تین قول بیان فرمائے ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ بیع سلم میں ادنیٰ میعاد ایک ماہ ہے۔ دوسرا قول تین دن کا ہے اور تیسرا قول نصف یوم سے زیادہ کا ہے۔

پہلے قول کی دلیل..... کتاب الایمان کا یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں تیرا قرضہ عاجلاً ادا کر دوں گا، پھر ایک ماہ پورا ہونے سے پہلے پہلے ادا کر دیا تو اس شخص کی قسم پوری ہو گئی۔ اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ ایک ماہ سے کم عاجل کے حکم میں ہے اور جب ایک ماہ سے کم عاجل کے حکم میں ہے تو ایک ماہ اور اس سے زائد آجل کے حکم میں ہوگا۔

دوسرے قول کی دلیل ..... مدت خیار شرط پر ہے۔

تیسرے قول کی دلیل ..... یہ ہے کہ معجّل اس کو کہتے ہیں جس پر مجلس کے اندر قبضہ کر لیا جائے اور جس پر مجلس کے بعد قبضہ ہو اس کو مؤجل کہتے ہیں۔ اور عام طور پر مجلس نصف یوم تک باقی رہتی ہے، نصف یوم سے زائد باقی نہیں رہتی اس لئے اجل اور میعاد کی کم از کم مدت نصف یوم سے زائد ہوگی۔

صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ قول اول زیادہ صحیح ہے کیونکہ ایک ماہ کی میعاد ایسی مدت ہے جس میں مسلم فیہ کا حاصل کرنا ممکن ہے۔

معین آدمی کے پیمانہ اور گز کے ساتھ بیع سلم جائز نہیں ہے

ولا یجوز السلم بمکیال رجل بعینه ولا بذراع رجل بعینه معناه لا یُعرف مقداره لانه یتاُخر فیه التسلیم فربما یضیع فیؤدی الی المنازعة وقد مر من قبل ولابد ان یکون المکیال مما لا ینقبض ولا ینبسط

كالقصاع مثلا فان كان مما ينكبس بالكبس كالزنبيل والجراب لا يجوز للمنازعة الا فى قرب الماء للتعامل فيه كذا روى عن ابى يوسف

ترجمہ...... اور بیع سلم کسی معین آدمی کے پیمانہ اور معین آدمی کے گز سے جائز نہیں ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی مقدار معلوم نہیں ہے کیونکہ عقد سلم میں مسلم فیہ سپرد کرنا تاخیر سے ہوتا ہے، پس بسا اوقات وہ مخصوص پیمانہ یا مخصوص گز ضائع ہو جائے گا تو جھگڑا پیدا ہو گا، اور یہ پہلے گذر چکا ہے۔ اور ضروری ہے کہ پیمانہ نہ سکڑتا ہو اور نہ پھیلتا ہو جیسے مثلاً کاسہ ہے۔ پس اگر بھینچنے سے بھینچ جاتا ہو جیسے زنبیل اور تھیلا تو جھگڑے کی وجہ سے جائز نہیں ہے، مگر پانی کی مشکوں میں کیونکہ اس میں لوگوں کا تعامل جاری ہے۔ ایسا ہی امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی معین شخص کا ایسا ذاتی پیمانہ ہو جس کی مقدار معلوم نہ ہو یا ذاتی گز ہو جس کی مقدار معلوم نہ ہو تو اس پیمانہ اور گز سے بیع سلم جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ بیع سلم میں مسلم فیہ کی سپردگی میعاد تک مؤخر ہوتی ہے اور اس عرصہ میں اس مخصوص پیمانے اور گز کا ضائع ہونا ممکن ہے۔ پس ضائع ہونے کی صورت میں مسلم فیہ سپرد کرتے وقت رب السلم اور مسلم الیہ کے درمیان جھگڑا پیدا ہوگا، بایں طور کہ رب السلم پیمانے کے بڑا ہونے کا دعویٰ کرے گا اور مسلم الیہ چھوٹا ہونے کا مدعی ہوگا۔ اور ایسی چیز جو جھگڑا پیدا کرے مفسد بیع ہوتی ہے، اس لئے ایسے مخصوص پیمانے اور مخصوص گز سے جس کی مقدار معلوم نہ ہو بیع سلم جائز نہیں ہے۔ یہ مسئلہ اول کتاب البیوع میں گذر چکا ہے۔ مذکورہ دلیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس مخصوص پیمانے یا مخصوص گز کی اگر مقدار معلوم ہو تو بیع سلم جائز ہے کیونکہ مقدار معلوم ہونے کے بعد اگر وہ برتن اور پیمانہ ضائع بھی ہو گیا تب بھی جھگڑے کا کوئی امکان نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اس پیمانے کی مقدار تو معلوم نہ ہو مگر مبیع کی سپردگی فوری ہے تو بھی بیع جائز ہو جائے گی۔ کیونکہ اس صورت میں پیمانہ کا ضائع ہونا انتہائی نادر ہے۔ اور جب اس مخصوص پیمانہ کا ضائع ہونا نادر ہے تو کوئی جھگڑا بھی پیدا نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ وہ پیمانہ جس سے مسلم فیہ ناپنے کی شرط کی گئی ہے ربڑ کی طرح نہ سکڑتا اور نہ پھیلتا ہو بلکہ لوہے یا مٹی یا لکڑی یا اس کے مانند کسی ٹھوس چیز کا ہو جیسے پیالہ، بالٹی یا طشت کہ یہ چیزیں نہ سکڑتی ہیں اور نہ پھیلتی ہیں۔ چنانچہ پیمانہ اگر ایسا ہو جو بھینچنے سے بھینچ جاتا ہو اور پھیلانے سے پھیل جاتا ہو تو اس سے بیع جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں بھی جھگڑا پیدا ہوگا، بایں طور کہ مشتری اور رب السلم مطالبہ کرے گا کہ پیمانہ کو خوب پھیلا کر بھرا جائے اور بائع اور مسلم الیہ کی آخری کوشش یہ ہوگی کہ اس کو ایسے انداز میں بھینچ کر بھرا جائے کہ مبیع کم سے کم آئے اور جھگڑا مفسد بیع ہے۔ اس لئے ایسے ظرف سے بیع کرنا فاسد اور ناجائز ہے۔ ہاں! امام ابو یوسفؒ کی روایت کے مطابق پانی کی مشکوں کی بیع جائز ہے باوجودیکہ مشک خوب تان دینے سے زیادہ بھرتی ہے اور دبانے سے کم بھرتی ہے۔ اس کی دلیل لوگوں کا تعامل ہے کیونکہ لوگوں کا یہ عمل برابر جاری ہے کہ وہ سقوں سے پانی کی مشکیں خریدتے ہیں۔

معیّن گاؤں کے اناج، معیّن درختوں کے پھل میں بیع سلم جائز نہیں

قال ولا فى طعام قرية بعينها او ثمرة نخلة بعينها لانه قد يعتريه افة فلا يقدر على التسليم واليه اشار عليه السلام حيث قال ارأيت لو ذهب الله تعالى الثمر بم يستحل احدكم مال اخيه ولو كانت النسبة الى قرية

لبیان الصفة لا بأس به علی ما قالوا کالخشمرانی ببخارا والبساخی بفرغانة

ترجمہ اور کسی متعینہ گاؤں کے اناج یا متعینہ درخت کے پھلوں میں بیع سلم جائز نہیں ہے کیونکہ کبھی اس پر آفت طاری ہو جاتی ہے تو وہ اس کو سپرد کرنے پر قادر نہ ہوگا۔ اور اسی طرح آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے۔ چنانچہ ارشاد فرمایا کہ دیکھو تو اگر اللہ تعالیٰ پھلوں کو ضائع کردے تو تم میں سے کوئی آدمی کس چیز کے عوض اپنے بھائی کے مال کو حلال سمجھے گا اور اگر گاؤں کی طرف نسبت کرنا صفت بیان کرنے کیلئے ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے جیسا کہ مشائخ نے کہا ہے جیسے بخارا میں خشمرانی گندم یا فرغانہ میں بساخی کہلاتے ہیں۔

تشریح ... صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ کسی متعینہ گاؤں کے اناج یا متعینہ درخت یا متعینہ باغ کے پھلوں کی بیع سلم جائز نہیں ہے۔ مثلاً دیوبند کے گندم یا دہرہ دون کے چاول یا حامد کے باغ کے پھلوں کی بیع سلم کی تو یہ جائز نہیں ہے۔

دلیل یہ ہے کہ کبھی اس متعینہ گاؤں کے اناج یا متعینہ درخت کے پھلوں پر آسمانی آفت آکر اس کو تباہ و برباد کر دیتی ہے اور وہ مخصوص گاؤں کا اناج یا مخصوص درخت یا مخصوص باغ کے پھل لوگوں کے ہاتھ سے منقطع ہو جاتے ہیں اور بازار میں دستیاب نہیں ہوتے۔ اور جب یہ بات ہے تو مسلم الیہ مسلم فیہ سپرد کرنے پر قادر نہ ہوگا۔ اور چونکہ جس صورت میں مسلم الیہ، مسلم فیہ سپرد کرنے پر قادر نہ ہو اس صورت میں بیع سلم جائز نہیں ہوتی۔ اس لئے متعین گاؤں کے اناج یا متعین درخت یا متعین باغ کے پھلوں کی بیع سلم جائز نہ ہوگی۔ اسی طرف رسول اکرم ﷺ نے اشارہ فرمایا ہے۔ چنانچہ مروی ہے "انه سئل عن السلم فی ثمر فلان فقال اما من ثمر حائط فلان فلا ارأیت لو اذهب الله الثمر بم یستحل احدکم مال اخیه" یعنی رسول اکرم ﷺ سے فلاں آدمی کے پھلوں کی سلم کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ فلاں آدمی کے باغ کے پھلوں کی بیع سلم تو جائز نہیں ہے، بھلا اگر اللہ تعالیٰ نے فلاں آدمی کے پھلوں کو ضائع فرمادیا تو تم میں سے کوئی کس چیز کے عوض اپنے بھائی کے مال کو حلال سمجھے گا؟ حاصل حدیث یہ ہے کہ متعینہ آدمی کے باغ کے پھلوں کی بیع سلم جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اگر وہ متعینہ باغ آفت سماوی کے نتیجہ میں برباد ہو گیا تو اپنے بھائی یعنی رب السلم کے راس المال کو کس چیز کے عوض حلال سمجھو گے۔ یعنی جب وہ متعینہ پھل ہلاک ہو جانے کی وجہ سے رب السلم کو حاصل نہ ہوئے تو مسلم الیہ کے واسطے راس المال کس طرح حلال ہوگا۔ اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ کسی متعینہ گاؤں کے اناج یا متعینہ درخت یا متعینہ باغ کے پھلوں کی بیع سلم جائز نہیں ہے۔ اور اگر کسی گاؤں کی طرف نسبت کرنا صفت بیان کرنے کی غرض سے ہو، مثلاً ملیح آباد کا آم جب بولا جاتا ہے تو اس سے ملیح آباد متعینہ مقام مراد نہیں ہوتا بلکہ مراد یہ ہے کہ ملیح آباد جیسے آم مطلوب ہیں خواہ ملیح آباد میں پیدا شدہ ہوں خواہ دوسری کسی جگہ میں پیدا شدہ ہوں۔ پس اگر گاؤں کی طرف نسبت محض صفت بیان کرنے کیلئے ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ یعنی اس صورت میں بیع سلم جائز ہے، جیسے بخارا میں اس گندم کو مسلم فیہ بنایا جو بخارا کے ایک گاؤں خشمران کی طرف منسوب ہے، اور فرغانہ میں اس گندم کو مسلم فیہ قرار دیا جو فرغانہ کے گاؤں بساخ کی طرف منسوب ہے۔ حاصل یہ کہ بخارا میں عمدہ گندم خشمران کا اور فرغانہ میں بساخ کا کہلاتا ہے۔ پس اگر خشمرانی یا بساخی گندم مسلم فیہ قرار دیا جائے تو اس سے ان متعینہ جگہوں کا گندم مراد نہیں ہوگا بلکہ یہ مراد ہوگا کہ گندم عمدہ ہو جیسے خشمران اور بساخ کا ہوتا ہے، خواہ وہ یہاں کا ہو یا دوسری جگہ کا۔

بیع سلم کی شرائط

قال ولایصح السلم عندابی حنیفۃؒ الا بسبع شرائط جنس معلوم کقولنا حنطۃ او شعیر ونوع معلوم کقولنا سقیۃ او بخسیۃ وصفۃ معلومۃ کقولنا جیّد او ردّی ومقدار معلوم کقولنا کذا کیلا بمکیال معروف او کذا وزنا واجل معلوم والاصل فیہ ما روینا والصفقۃ فیہ ما بینا

ترجمہ...... حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عقد سلم صحیح نہیں ہوتا مگر سات شرطوں کیساتھ۔ جنس معلوم ہو، جیسے ہمارا قول گندم یا جَو۔ اور نوع معلوم ہو، جیسے ہمارا قول سقیہ یا بخسیہ۔ اور صفت معلوم ہو، جیسے ہمارا قول جید یا ردّی۔ اور مقدار معلوم ہو، جیسے، ہمارا قول کہ معروف پیمانے سے اتنے کیل ہوں یا اس قدر وزن ہو۔ اور میعاد معلوم ہو۔ اور اصل وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کی ہے اور اس میں عقلی دلیل وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح...... سقیہ، وہ کھیتی کہلاتی ہے جس کو پانی سے سینچا گیا ہو۔ اور بخسیہ وہ ہے جو صرف بارش کے پانی سے اُگتی ہے۔

صاحبِ قدوریؒ فرماتے ہیں کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع سلم صحیح ہونے کیلئے سات شرطیں ہیں۔ ان میں سے پانچ شرطیں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان متفق علیہ ہیں اور باقی دو مختلف فیہ ہیں۔

۱۔ جنس معلوم ہو، مثلاً یہ کہے کہ مسلم فیہ گندم ہوگی یا جَو ہوگی یا چاول ہوگی۔

۲۔ نوع معلوم ہو، مثلاً یہ کہے کہ مسلم فیہ ایسا اناج ہو جو پانی سے سینچا گیا ہو یا ایسا ہو جو صرف بارش سے سیراب ہوا ہو۔

۳۔ صفت معلوم ہو، مثلاً یہ کہے کہ مسلم فیہ جید ہو یا ردّی ہو یا اوسط درجہ کی ہو۔

۴۔ مقدار معلوم ہو، مثلاً یہ کہے کہ مسلم فیہ بیس کُر یا بیس رطل ہو یا بیس قفیز ہو یا بیس من ہو۔ بہرحال مسلم فیہ جس پیمانے یا وزن سے ٹھہرائی گئی وہ پیمانہ یا وزن معروف بین الناس اور بازار میں مروّج ہو۔

۵۔ میعاد معلوم ہو، مثلاً یہ کہے کہ مسلم الیہ چھ ماہ بعد مسلم فیہ کو ادا کرے گا۔

صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ ان شرطوں کے سلسلہ میں اصل وہ حدیث ہے جس کو سابق میں روایت کیا گیا ہے یعنی "**من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم و وزن معلوم الی اجل معلوم**" اس حدیث میں صراحت کے ساتھ اگرچہ مقدار معلوم اور میعاد معلوم...... دو شرطیں مذکور ہیں لیکن بالدلالت باقی شرطیں بھی ظاہر ہیں۔ اور عقلی دلیل بھی سابق میں گذر چکی کہ اگر مذکورہ شرطوں میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو انجام کار کے اعتبار سے جھگڑا پیدا ہوگا۔ اور جھگڑا مفسدِ بیع ہوتا ہے۔ اس لئے مذکورہ شرط کا پایا جانا صحتِ سلم کیلئے ضروری ہے۔

بقیہ شرائط

ومعرفۃ مقدار رأس المال اذا کان یتعلق العقد علی مقدارہ کالمکیل والموزون والمعدود وتسمیۃ المکان الذی یوفیہ فیہ اذا کان لہ حمل ومؤنۃ وقالا لا یحتاج الی تسمیۃ رأس المال اذا کان معینا ولا الی مکان

التسليم ويسلمه في موضع العقد فهاتان مسألتان ولهما في الاولى ان المقصود يحصل بالاشارة فاشبه الثمن والاجرة وصار كالثوب وله انه ربما يوجد بعضها زيوفا ولا يستبدل في المجلس فلو لم يعلم قدره لا يُدري في كم بقي او ربما لا يقدر على تحصيل المسلم فيه فيحتاج الى رد رأس المال والموهوم في هذا العقد كالمتحقق لشرعه مع المنافي بخلاف ما اذا كان رأس المال ثوبا لان الذرع وصف فيه لا يتعلق العقد على مقداره ومن فروعه اذا اسلم في جنسين ولم يبين رأس المال كل واحد منهما او اسلم جنسين ولم يبين مقدار احدهما

ترجمہ ۔ اور رأس المال کی مقدار معلوم ہو جبکہ عقد سلم اس کی مقدار کے ساتھ متعلق ہو، جیسے مکیلی، موزونی اور معدودی۔ اور اس جگہ کا بیان کرنا جس میں مسلم فیہ ادا کرے گا جبکہ مسلم فیہ کیلئے بوجھ ہو۔ اور (اس پر) خرچہ پڑتا ہو۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ رأس المال بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے جبکہ وہ معین ہو۔ اور نہ مسلم فیہ سپرد کرنے کی جگہ محتاجِ بیان ہے۔ اور جس جگہ عقد منعقد ہوا وہیں سپرد کرے گا۔ پس یہ دو مسئلے ہیں۔ اور پہلے مسئلہ میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اشارہ سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے، تو ثمن و اجرت کے مشابہ ہو گیا۔ اور کپڑے کے مانند ہو گیا۔ اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات بعض دراہم کھوٹے نکل جاتے ہیں اور اسی مجلس میں تبدیل نہیں کئے جاتے۔ پس اگر رأس المال کی مقدار معلوم نہ ہو تو یہ دریافت نہ ہو گا کس قدر باقی ہیں۔ یا بسا اوقات مسلم الیہ، مسلم فیہ حاصل کرنے پر قادر نہیں ہوتا تو وہ رأس المال واپس کرنے کی طرف محتاج ہوتا ہے اور اس عقد میں شیءِ موہوم متحقق کے مانند ہوتی ہے کیونکہ یہ منافی کے ساتھ مشروع ہے۔ برخلاف اس کے جبکہ رأس المال تھان ہو اس لئے کہ تھان میں گزوں کا بیان ایک وصف ہے اس کی مقدار پر عقد متعلق نہیں ہوتا اور اس کے فروع میں سے ایک یہ مسئلہ ہے کہ اگر دو جنس میں بیع سلم کی اور ان میں سے ہر ایک کا راس المال بیان نہیں کیا یا دو جنس کا عقد سلم کیا اور ان میں سے کسی ایک کی مقدار بیان نہیں کی۔

تشریح ...... اس عبارت میں ان دو شرطوں کا بیان ہے جن میں حضرت امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے

۱۔ اگر عقد کا تعلق رأس المال کی مقدار کے ساتھ ہو یعنی مسلم فیہ کے اجزاء اور رأس المال کے اجزاء پر منقسم ہو جاتے ہوں مثلاً رأس المال مکیلات کے قبیلہ سے ہو یا موزونات کے قبیلہ سے ہو یا معدودات متقاربہ کے قبیلہ سے ہو تو کیل یا وزن یا عدد سے اسکی مقدار کا جاننا ضروری ہے اگرچہ رأس المال کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہو۔ اسی کے قائل امام مالک، امام احمد اور امام شافعیؒ ہیں۔ (عینی)

۲۔ اگر مسلم فیہ ایسی چیز ہو جس میں بوجھ ہو اور ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف منتقل کرنے میں خرچہ پڑتا ہو تو اس جگہ کا بیان کرنا بھی ضروری ہے جہاں مسلم فیہ ادا کرے گا۔ صاحبین نے کہا ہے کہ اگر رأس المال اشارہ سے متعین کر دیا گیا ہو تو اس کی مقدار کا بیان کرنا ضروری نہیں ہے اور مسلم فیہ کی جگہ کا بیان کرنا بھی ضروری نہیں ہے بلکہ اسی جگہ سپرد کر دے گا جہاں عقد سلم واقع ہوا ہے صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان یہ دو مسئلے مختلف فیہ ہیں۔

پہلے مسئلہ میں صاحبین کی دلیل ... یہ ہے کہ رأس لمال کی مقدار جاننے سے مقصود رأس المال سپرد کرنے پر قادر ہونا ہے اور یہ

مقصود (رأس المال) کو اشارہ کے ذریعے متعین کرنے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے پس جب اشارے سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے تو کیل یا وزن یا عدد کے ذریعہ رأس المال کی مقدار جاننے کی چنداں ضرورت نہ رہی اور یہ ثمن اور اجرت کے مشابہ ہو گیا یعنی جس طرح بیع میں بغیر مقدار بیان کئے ثمن کی طرف اشارہ کرنا اور عقد اجارہ میں اجرت کی طرف اشارہ کرنا کافی ہے اسی طرح رأس المال کی طرف اشارہ کرنا کافی ہے اس کی مقدار کا بیان کرنا ضروری نہیں ہے اور یہ کپڑے کے تھان کے مانند ہو گیا یعنی اگر کپڑے کے تھان کی طرف اشارہ کر کے اس کو رأس المال بنایا اور اس کے گزوں کی مقدار بیان نہیں کی گئی تو یہ جائز ہے اسی طرح اگر مکیلی یا موزونی یا معدودی چیز کو اشارہ سے متعین کر کے رأس المال بنایا تو یہ بھی جائز ہوگا اگر چہ کیل یا وزن یا عدد سے اس کی مقدار بیان نہ کی گئی ہو۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل...... یہ ہے کہ رأس المال کی مقدار کا مجہول ہونا مسلم فیہ کی جہالت کو مستلزم ہے بایں طور کہ مسلم الیہ، رأس المال کی رقم تدریجی طور پر تھوڑی تھوڑی خرچ کرتا ہے پس بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ رأس المال کا ایک حصہ خرچ کرنے کے بعد بعض دراہم کھوٹے نکل جاتے ہیں اور اسی مجلس میں تبدیل نہیں کئے جاتے یعنی جس مجلس میں مسلم الیہ نے دراہم زیوف رب السلم کو واپس کئے ہیں اسی مجلس میں رب السلم سے دوسرے کھرے دراہم ان کے بدلے میں نہیں لئے تو ایسی صورت میں جس قدر دراہم زیوف واپس کئے گئے ہیں ان کی بقدر، عقد سلم فاسد ہو جائے گا اور چونکہ پورے رأس المال کی مقدار معلوم نہیں اس لئے یہ بھی معلوم نہ ہو سکے گا کہ (دراہم زیوف) رأس المال کا کون سا حصہ ہے آدھا ہے یا تہائی ہے یا چوتھائی ہے۔ اور جب یہ معلوم نہیں ہو سکا تو یہ بھی معلوم نہ ہوگا کہ عقد سلم، کتنی مسلم فیہ میں کم ہو گیا اور کتنی میں باقی ہے۔ اور اس سے مسلم فیہ کی مقدار کا مجہول ہونا ظاہر ہے اور مسلم فیہ کی مقدار کا مجہول ہونا بالاتفاق مفسد سلم ہے۔ اس لئے مذکورہ صورت میں بیع سلم فاسد ہو جائے گی۔ اور اگر رأس المال کی مقدار معلوم ہو تو دراہم زیوف کا وزن کر کے معلوم ہو جائے گا کہ بیع سلم کتنی مسلم فیہ میں کم ہو گئی اور کتنی میں باقی ہے۔ مثلاً رأس المال کے دراہم ایک کلو ہیں اور ان میں سے کچھ خرچ کرنے کے بعد کچھ دراہم کھوٹے نکلے تو ان دراہم زیوف کو وزن کر لیا جائے گا۔ مثلاً دراہم زیوف اگر ڈھائی سو گرام ہوں تو معلوم ہو گیا کہ کھرے دراہم ساڑھے سات سو گرام یعنی پورے رأس المال کا ¼ ہیں تو ایک چوتھائی مسلم فیہ کی بیع سلم فسخ ہو جائے گی اور تین چوتھائی میں باقی رہے گی۔ پس رأس المال کی مقدار معلوم ہونے کی صورت میں چونکہ مسلم فیہ کا مجہول ہونا لازم نہیں آتا اس لئے اس صورت میں بیع سلم درست ہوگی اور رأس المال کی مقدار مجہول ہونے سے چونکہ مسلم فیہ کا مجہول ہونا لازم آتا ہے اس لئے اس صورت میں بیع سلم فاسد ہو جائے گی۔

و لا یستبدل فی المجلس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر مسلم الیہ نے دراہم زیوف کے بدلے اسی مجلس میں کھرے دراہم لے لئے جس مجلس میں دراہم زیوف واپس کئے گئے ہیں تو بیع سلم فاسد نہیں ہوتی، حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر نصف دراہم سے کم زیوف ہوں تو جس مجلس میں ان کو رب السلم کی طرف واپس کیا گیا ہے اگر اسی مجلس میں ان کے بدلے کھرے دراہم لے لئے تو بالاتفاق احناف بیع سلم درست ہو جائے گی۔ اور اگر رأس المال کے دراہم نصف سے زیادہ زیوف نکلے اور ان کو واپس کر کے اسی مجلس میں کھرے دراہم لے لئے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیع سلم فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ امام صاحب نصف رأس المال سے زائد میں استبدال جائز قرار نہیں دیتے البتہ صاحبینؒ کے نزدیک بیع سلم اس صورت میں بھی جائز ہو جائے گی۔

دوسری وجہ فساد یہ ہے کہ مسلم الیہ کبھی مسلم فیہ حاصل کرنے سے عاجز آ جاتا ہے، پس ایسی صورت میں مسلم الیہ پر رأس المال واپس

کرنا ضروری ہوگا اور رأس المال کی مقدار چونکہ مجہول ہے اس لئے رأس المال واپس کرنا بھی متعذر رہوگا۔ اور جب مسلم فیہ ادا کرنے سے عاجز ہونے کی صورت میں مجہول المقدار رأس المال کا واپس کرنا متعذ ہوگیا تو ضروری ہے کہ رأس المال کی مقدار معلوم ہو۔ اور جب رأس المال کی مقدار کا (اس غرض سے کہ عاجزی کی صورت میں واپس کرنا ممکن ہو) معلوم ہونا ضروری ہے تو مقدار مجہول ہونے کی صورت میں بیع سلم فاسد ہو جائے گی۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ رأس المال کے بعض دراہم کا زیوف نکلنا یا مسلم الیہ کا مسلم فیہ حاصل کرنے سے عاجز آجانا ایک امرِ موہوم ہے اور امرِ موہوم معتبر نہیں ہوتا خاص طور پر ایسی جگہ جس کا مدار ہی رخصت پر ہو۔ اور بیع سلم کا مدار چونکہ رخصت پر ہے اس لئے بیع سلم میں کسی امر موہوم کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور جب مذکورہ امرِ موہوم معتبر نہیں ہے تو رأس المال کی مقدار مجہول ہونے سے بیع سلم بھی فاسد نہ ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بیع سلم میں امرِ موہوم، متحقق کے مانند ہوتا ہے کیونکہ بیع سلم خلاف قیاس، منافیٔ بیع ہونے کے باوجود مشروع کی گئی ہے، اس لئے کہ بیع سلم میں مسلم فیہ یعنی مبیع معدوم ہوتی ہے اور مبیع کا معدوم ہونا جواز کے منافی ہے اور جو چیز خلافِ قیاس مشروع ہو اس میں احتیاط واجب ہوتی ہے۔ اس لئے بیع سلم میں احتیاطاً امر موہوم کو متحقق اور موجود کے مرتبہ میں اتار کر بیع سلم کو فاسد قرار دیا گیا۔

بخلاف اذا کان رأس المال ..... الخ سے صاحبینؒ کے قیاس و صار کالثوب کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر رأس المال کپڑے کا ایسا تھان ہو جس کے گزوں کی مقدار معلوم نہ ہو تو بیع سلم اس لئے جائز ہے کہ کپڑے کے اندر گزوں کا بیان ایک وصف ہے جس کی مقدار کے ساتھ عقد متعلق نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر گز بیان کردہ مقدار سے زائد ہوئے تو زیادتی مشتری کیلئے ہوتی ہے اور اگر کم نکلے تو کمی کی وجہ سے ثمن میں سے کچھ کم نہیں ہوتا۔ بہر حال گزوں کی مقدار کے ساتھ عقد متعلق نہیں ہوتا۔ اور ہمارا کلام ایسے رأس المال میں ہے جس کی مقدار کے ساتھ عقد متعلق ہوتا ہے۔ پس اس فرق کے ہوتے ہوئے کپڑے کے تھان پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام صاحب اور صاحبین رحمہم اللہ کے مابین اختلاف کے فروع میں سے ایک یہ مسئلہ ہے کہ اگر ایک سو دراہم کا، ایک کُر گندم اور ایک کُر جَو میں عقد سلم کیا یعنی ایک کُر گندم اور ایک کُر جَو کو مسلم فیہ قرار دیا اور ایک سو دراہم کو رأس المال قرار دیا اور ان دونوں میں ہر ایک کا رأس المال علیحدہ علیحدہ بیان نہیں کیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بیع سلم جائز نہ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہو جائے گی۔

امام صاحبؒ کی دلیل ...... یہ ہے کہ ایک سو دراہم گندم اور جو پر قیمت کے اعتبار سے تقسیم کئے جائیں گے اور قیمت کی معرفت چونکہ اندازے سے ہوتی ہے اس لئے ان دونوں میں سے ہر ایک کے رأس المال کی مقدار معلوم نہ ہوگی۔

صاحبینؒ کی دلیل..... یہ ہے کہ عین شیٔ کی طرف اشارہ کرنا جوازِ عقد کے لئے کافی ہوتا ہے اور وہ پایا گیا۔ اس لئے اس صورت میں بیع سلم جائز ہو جائے گی۔ یا دو جنسوں کا عقد سلم کیا اور ان میں سے ایک کی مقدار بیان نہیں کی، مثلاً دراہم اور دنانیر کا ایک کُر گندم میں عقد سلم کیا اور دراہم اور دنانیر میں سے ایک کی مقدار معلوم ہوگئی اور دوسرے کی مقدار معلوم نہیں ہوئی تو امام صاحب کے نزدیک یہ بیع سلم ناجائز ہوگی، کیونکہ جب ایک کی مقدار مجہول ہے تو اس کے حصہ میں عقد سلم باطل ہو جائے گا اور جب اس کے حصہ میں عقد سلم باطل ہوگیا تو دوسرے کے حصہ میں بھی عقد سلم باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ صفقہ ایک ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ اشارہ پایا گیا بایں طور

کہ رب السلم نے یہ کہا کہ میں نے تیرے ساتھ ان دس دراہم اوران دنانیر کا عقد سلم کیایاان دس دنانیراوران دراہم کا عقد سلم کیااور سابق میں گذر چکا ہے کہ جوازِ عقد کیلئے عینِ شیٔ کی طرف اشارہ کرنا کافی ہے۔

صاحبین کے ہاں مکان ایفاء کی شرط نہیں

ولهما في الثانية ان مكان العقد يتعين لوجود العقد الموجب التسليم فيه ولانه لا يزاحمه مكان آخر فيه فيصير نظير اول اوقات الامكان في الاوامر وصار كالقرض والغصب ولابي حنيفة ان التسليم غير واجب في الحال فلا يتعين بخلاف القرض والغصب واذا لم يتعين فالجهالة فيه تفضي الى المنازعة لان قيم الاشياء تختلف باختلاف المكان فلابد من البيان وصار كجهالة الصفة

ترجمہ ... اور دوسرے مسئلہ میں صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ سپرد کرنے کیلئے مکان عقد اس لئے متعین ہے کہ عقد جو مکانِ عقد میں سپرد کرنے کو واجب کرنے والا ہے وہ پایا گیا۔ اور اس لئے کہ کوئی دوسرا مکان اس جگہ کے مزاحم نہیں ہے۔ پس یہ اوامر میں اولِ اوقاتِ امکان کی نظیر ہو جائے گا اور یہ قرض اور غصب کے مانند ہو گیا۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسلم فیہ کو فی الحال سپرد کرنا چونکہ واجب نہیں ہے اس لئے مکانِ عقد متعین نہ ہوگا۔ برخلاف قرض اور غصب کے۔ اور جب متعین نہیں ہوا تو اس کی جہالت مفضی الی المنازعہ ہوگی۔ کیونکہ اشیاء کی قیمتیں مکان کے اختلاف سے مختلف ہوتی ہیں۔ پس بیان کرنا ضروری ہوگا۔ اور صفت مجہول ہونے کے مانند ہو گیا۔

تشریح ... دوسرے اختلافی مسئلہ میں یعنی اس بارے میں کہ مسلم فیہ سپرد کرنے کیلئے مکانِ عقد متعین ہے،

صاحبینؒ کی دلیل ... یہ ہے کہ عقد سلم جو مسلم فیہ کی سپردگی کو واجب کرنیوالا ہے وہ اسی جگہ میں پایا گیا ہے۔ پس جس جگہ عقد موجب للتسلیم پایا گیا اسی جگہ میں مسلم فیہ سپرد کرنا واجب ہوگا اور جب مکانِ عقد میں مسلم فیہ کا سپرد کرنا واجب ہوا تو مسلم فیہ سپرد کرنے کے لئے دوسرے مکان کا بیان کرنا ضروری نہیں ہے، جیسے اگر کسی نے کسی گاؤں میں متعینہ گندم خریدا تو بائع پر اُسی جگہ سپرد کرنا لازم ہوگا جہاں اس نے فروخت کیا ہے۔ پس اسی طرح جہاں عقد سلم واقع ہوا ہے اُسی جگہ مسلم الیہ پر مسلم فیہ کا سپرد کرنا لازم ہوگا۔

دوسری دلیل ... یہ ہے کہ مسلم فیہ کی سپردگی مکان کی محتاج ہوتی ہے اور مسلم فیہ سپرد کرنے میں تمام مکانات برابر ہیں، کسی کو کسی پر ترجیح نہیں ہے۔ ہاں مکانِ عقد کو عقد کی وجہ سے چونکہ ترجیح حاصل ہے اُس کا کوئی مزاحم نہیں ہے۔ اس لئے مسلم فیہ سپرد کرنے کے واسطے مکانِ عقد متعین ہوگا۔ اور یہ ایسا ہے جیسا کہ وقت صلوٰۃ کا جزاول مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے نفس وجوب صلوٰۃ کا سبب ہوتا ہے۔ اور یہ قرض اور غصب کے مانند ہو گیا۔ یعنی جس طرح قرضہ کی ادائیگی کیلئے مکان قرض متعین ہے اور مالِ مغصوبہ کی ادائیگی کیلئے مکانِ غصب متعین ہے، اسی طرح مسلم فیہ ادا کرنے کیلئے مکانِ عقد سلم متعین ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ... یہ ہے کہ عقدِ سلم میں چونکہ اجل اور میعاد کا ہونا شرط ہے اس لئے فی الحال یعنی عقد سلم کے وقت مسلم فیہ کا سپرد کرنا واجب نہیں ہوتا بلکہ میعاد پوری ہونے پر سپرد کرنا واجب ہوتا ہے اور ہر وہ چیز جس کا فی الحال سپرد کرنا واجب نہ ہو اس کو سپرد کرنے کیلئے مکانِ عقد متعین نہیں ہوتا پس ثابت ہوا کہ مسلم فیہ سپرد کرنے کیلئے مکانِ عقد متعین نہیں ہے۔ برخلاف قرض اور غصب کے کیونکہ قرض اور غصب میں فی الحال سپرد کرنا واجب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرضہ میں میعاد مقرر کرنے سے میعاد مقرر نہیں ہوتی

بلکہ قرضخواہ اگر قرضہ دینے کے فوراً بعد قرضہ کی واپسی کا مطالبہ کرے تو قرضدار پر اُسی وقت اسی جگہ واپس کرنا واجب ہوگا۔ اور رہا غصب تو اس میں غصب کے فوراً بعد شئ مغصوبہ کا واپس کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ بہر حال جب قرض اور غصب میں فی الحال سپرد کرنا واجب ہے تو قرض اور شئ مغصوبہ کی واپسی اور سپرد کرنے کیلئے مکانِ قرض اور مکان غصب متعین ہوگا۔ اور عقد سلم میں چونکہ فی الحال مسلم فیہ سپرد کرنا واجب نہیں ہے۔ اس لئے مسلم فیہ سپرد کرنے کیلئے مکانِ عقد متعین نہ ہوگا۔ اور جب مسلم فیہ سپرد کرنے کے لئے مکان عقد متعین نہیں ہے تو مسلم فیہ سپرد کرنے کا مکان مجہول ہونے کی وجہ سے انجام کے اعتبار سے جھگڑا پیدا ہوگا۔ کیونکہ مکان کے اختلاف سے اشیاء کی قیمتیں مختلف ہوتی ہیں۔ پس رب السلم ایسے مکان میں مطالبہ کرے گا جہاں مسلم فیہ کی قیمت زیادہ اور گراں ہو۔ اور مسلم الیہ ایسے مکان میں سپرد کرے گا جہاں مسلم فیہ کی قیمت کم سے کم ہو۔ اور ''یہ'' مسلم فیہ کی صفت مجہول ہونے کے مانند ہوگیا، یعنی جس طرح مسلم فیہ کی صفت مجہول ہونے کی صورت میں صفت کے اختلاف سے قیمت مختلف ہو جاتی ہے اسی طرح مکان کے اختلاف سے بھی قیمت مختلف ہو جاتی ہے اور صفت مجہول ہونے کی صورت میں بیع سلم جائز نہیں ہوتی۔ پس اسی طرح مکان تسلیم مجہول ہونے کی صورت میں بھی بیع سلم جائز نہ ہوگی اور جب مکانِ تسلیم مجہول ہونے سے بیعِ سلم جائز نہیں ہوتی تو مسلم فیہ سپرد کرنے کے لئے مکان کا بیان کرنا ضروری ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ نے صاحبین کی بیان کردہ دلیل کو بے وزن کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر عقد سلم، بیچ دریا میں کشتی کے اندر منعقد کیا گیا تو میعاد پوری ہونے پر مسلم فیہ سپرد کرنے کے لئے کیا مکانِ عقد متعین ہوگا۔ یعنی آپ جو کہتے ہیں کہ تسلیم مسلم فیہ کے لئے مکان عقد متعین ہے، ایسی صورت میں فرمایئے کہ مسلم فیہ کہاں سپرد کی جائے گی؟

مکانِ ایفاء اور اختلافِ فقہاء

وعن هذا قال من قال من المشائخ ان الاختلاف فيه عنده يوجب التحالف كما في الصفة وقيل على عكسه لان تعين المكان قضية العقد عندهما وعلى هٰذا الخلاف الثمن والاجرة والقسمة وصورتها اذا اقتسما دارا وجعلا مع نصيب احدهما شيئا له حمل ومونة وقيل لا يشترط ذلك في الثمن والصحيح انه يشترط اذا كان مؤجلا وهو اختيار شمس الائمة السرخسي وعندهما يتعين مكان الدار ومكان تسليم الدابة للايفاء

ترجمہ اور یہیں سے مشائخ میں سے جس نے کہا یوں کہا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک ادائے مسلم فیہ کی جگہ میں اختلاف کرنا باہم قسم کو واجب کرتا ہے، جیسے صفت میں ہے۔ اور کہا گیا کہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک مکان کا متعین ہو جانا عقد کا مقتضیٰ ہے۔ اور اسی اختلاف پر ثمن، اجرت اور بٹوارہ ہے۔ اور بٹوارہ کی صورت یہ ہے کہ دونوں نے اپنا مشترک مکان تقسیم کیا اور دونوں نے ایک کے حصہ کے ساتھ ایسی چیز ملائی جس کے واسطے بار برداری اور خرچہ ہے اور کہا گیا کہ ثمن کی صورت میں یہ شرط نہیں ہے۔ اور صحیح یہ ہے کہ (امام صاحب کے نزدیک ادائے ثمن کی جگہ بیان کرنا) شرط ہے بشرطیکہ ثمن میعادی ہو۔ اور یہی شمس الائمہ سرخسیؒ کا پسندیدہ مذہب ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک ادا کیلئے مکانِ دار اور جانور سپرد کرنے کی جگہ متعین ہے۔

تشریح صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جہالتِ مکان چونکہ جہالتِ وصف کے مانند ہے (یعنی جس طرح صفت جودت اور صفت

روائت کے اختلاف سے قیمت مختلف ہو جاتی ہے۔اسی طرح مکانِ تسلیم کے اختلاف سے بھی قیمت مختلف ہو جاتی ہے) اس لئے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسلم فیہ سپرد کرنے کی جگہ میں رب السلم اور مسلم الیہ کا اختلاف تحالف کو واجب کرتا ہے۔یعنی اگر رب السلم کہتا ہے کہ ادائے مسلم فیہ کیلئے دیو بند متعین کیا گیا تھا اور مسلم الیہ دعویٰ کرتا ہے کہ سہارنپور متعین کیا گیا تھا اور گواہ کسی کے پاس موجود نہیں ہیں تو ایسی صورت میں دونوں سے قسم لی جائے گی۔اور اگر ایک قسم کھا گیا اور دوسرے نے انکار کر دیا تو منکر قسم کے خلاف فیصلہ دیا جائے گا۔اور اگر دونوں قسم کھا گئے تو بیع سلم فسخ ہو جائے گی، جیسے بیع سلم کے احد البدلین کی صفت میں عاقدین کے اختلاف کی صورت میں دونوں پر قسم واجب ہوتی ہے۔اور صاحبینؒ کے نزدیک مکانِ عقد چونکہ ادائے مسلم فیہ کیلئے متعین ہے۔اس لئے صاحبین کے نزدیک اختلاف موجبِ تحالف نہ ہوگا۔اور بعض مشائخ کے نزدیک تحالف واجب نہیں کریگا بلکہ مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا اور صاحبین کے نزدیک باہمی قسم واجب کرے گا۔

صاحبینؒ کی دلیل ..... یہ ہے کہ مکانِ عقد کا ادائے مسلم فیہ کیلئے متعین ہونا یہ عقد کا مقتضی ہے۔پس ادائے مسلم فیہ کی جگہ میں اختلاف کرنا ایسا ہے جیسا کہ نفسِ عقد میں اختلاف کرنا اور نفس عقد میں اختلاف چونکہ بالا جماع تحالف واجب کرتا ہے۔اس لئے ادائے مسلم فیہ کی جگہ میں اختلاف کرنا بھی تحالف واجب کر دے گا۔

امام صاحبؒ کی دلیل ..... یہ ہے کہ ادائے مسلم فیہ کی جگہ کا متعین ہونا چونکہ عقد کا مقتضی نہیں ہے اس لئے یہ بمنزلہ میعاد کے ہو گیا۔اور میعاد میں عاقدین کا اختلاف چونکہ تحالف واجب نہیں کرتا اس لئے ادائے مسلم فیہ کی جگہ میں اختلاف کرنا بھی تحالف کو واجب نہیں کرے گا بلکہ مسلم الیہ جس پر ادائے مسلم فیہ واجب ہے اس کا قول معتبر ہوگا۔

یہی اختلاف ثمن، اجرت اور بٹوارہ میں ہے۔ثمن کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے دس من گندم عمدہ کے عوض ایک مکان ادھار خریدا یعنی دس من گندم کی ادائیگی کیلئے دو ماہ کی میعاد مقرر کی گئی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دس من گندم ادا کرنے کی جگہ کا بیان کرنا ضروری ہے۔چنانچہ اگر ادا کرنے کا مقام بیان کر دیا تو جائز ہے ورنہ جائز نہیں ہے۔اور صاحبین کے نزدیک ادا کرنے کی جگہ کا بیان کرنا شرط نہیں ہے بلکہ جس جگہ عقد واقع ہوا ہے اسی جگہ دس من گندم ادا کرے گا۔اسی طرح اگر دس من گندم کے عوض مکان کرایہ پر لیا یا چوپایہ کرایہ پر لیا تو امام صاحب کے نزدیک مکانِ ادا کا بیان کرنا ضروری ہے۔اور صاحبینؒ کے نزدیک ادائیگی کی جگہ کا بیان کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ جس جگہ کرایہ کا مکان ہے وہی جگہ دس من گندم سپرد کرنے کیلئے متعین ہے، اور جہاں جانور سپرد کیا ہے اسی جگہ اجرت کے دس من گندم کو ادا کرے۔اور بٹوارہ کی صورت یہ ہے کہ دو آدمیوں نے اپنا مشترکہ مکان تقسیم کیا اور ایک حصہ میں ایسی چیز ملائی جس کے واسطے بار برداری اور خرچہ پڑتا ہے یعنی اس کو منتقل کرنے میں خرچہ پڑتا ہے تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اُس چیز کو ادا کرنے کی جگہ کا بیان کرنا ضروری ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے بلکہ جس جگہ بٹوارہ ہوا ہے وہی جگہ متعین ہے۔ بعض مشائخ نے کہا کہ ثمن کی صورت میں بالا جماع مکانِ ادا کا بیان کرنا شرط نہیں ہے۔مگر صحیح یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک ادائے ثمن کی جگہ کا بیان کرنا شرط ہے بشرطیکہ ثمن میعادی ادھار ہو۔اور اس کو منتقل کرنے میں خرچہ پڑتا ہو۔اسی کو شمس الائمہ سرخسیؒ نے اختیار کیا ہے۔اور صاحبین کے نزدیک جہاں مکان کا بٹوارہ ہوا ہیں اُس چیز کو سپرد کر دے جو ایک کے حصہ کے ساتھ ملائی گئی ہے

اور چوپایہ کو اجرت پر لینے کی صورت میں جہاں جانور سپرد کیا گیا ہے اُسی جگہ اجرت ادا کردے۔

جس چیز کیلئے بار برداری اور مشقت نہ ہو اس کیلئے مکان ایفاء ضروری نہیں

قال وما لم يكن له حمل ومؤنة لا يحتاج فيه الى بيان مكان الايفاء بالاجماع لانه لايختلف قيمته ويوفيه في المكان الذى اسلم فيه قال رضى الله عنه وهٰذا رواية الجامع الصغير والبيوع وذكر في الاجارات انه يوفيه في اى مكان شاء وهو الاصح لان الاماكن كلها سواء ولا وجوب في الحال ولو عيّنا مكانا قيل لا يتعين لانه لا يفيد وقيل يتعين لانه يفيد سقوط خطر الطريق ولو عيّن المصر فيما له حمل ومؤنة يكتفى به لانه مع تباين اطرافه كبقعة واحدة فيما ذكرنا

ترجمہ　اور جس چیز کیلئے کچھ بار برداری اور خرچہ نہ ہو تو بالاجماع اس کے مکانِ ادا کا بیان کرنا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی قیمت مختلف نہیں ہوتی ہے۔ اور جہاں عقد سلم کیا ہے وہیں وہ چیز ادا کرے۔ فاضل مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ جامع صغیر اور مبسوط کے کتاب البیوع کی روایت ہے۔ اور مبسوط کے کتاب الاجارات میں امام محمدؒ نے ذکر کیا کہ جس مکان میں چاہے اس کو ادا کردے یہی زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ تمام جگہیں برابر ہیں اور وجوب فی الحال ہے نہیں۔ اور اگر رب السلم اور مسلم فیہ نے کوئی جگہ متعین کی تو کہا گیا کہ متعین نہ ہوگی۔ اس لئے کہ کچھ فائدہ نہیں ہے، اور کہا گیا کہ متعین ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ متعین کرنا راستہ کے خطرہ کے ساقط ہونے کا فائدہ دے گا۔ اور اگر ایسی چیز میں کہ اس کے لئے بار برداری اور خرچہ ہو کسی شہر کو متعین کر دیا تو اسی پر اکتفاء کیا جائے گا۔ کیونکہ جو ہم نے ذکر کیا اس میں شہر اپنے کناروں کی جدائی کے باوجود ایک موضع ہے۔

تشریح ..... صاحبِ قدوریؒ فرماتے ہیں کہ مسلم فیہ اگر ایسی چیز ہو جس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے میں خرچہ نہ پڑتا ہو مثلاً مشک، کافور، زعفران تو اس کو سپرد کرنے کیلئے بالاجماع کسی مکان کا متعین کرنا واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ ایسی چیز کی قیمت مکانوں کے اختلاف سے مختلف نہیں ہوتی ہے، پس اس کے حق میں سب مقامات برابر ہیں۔ رہی یہ بات کہ جب ایسی مسلم فیہ سپرد کرنے کیلئے مکان کا متعین کرنا واجب نہیں ہے تو ادائے مسلم فیہ کیلئے کیا مکانِ عقد متعین ہوگا یا متعین نہیں ہوگا؟ اس بارے میں دو روایتیں ہیں۔ جامع صغیر اور مبسوط کے کتاب البیوع کی روایت یہ ہے کہ مکانِ عقد متعین ہے یعنی جہاں عقد سلم واقع ہوا ہے اُسی جگہ مسلم فیہ سپرد کرے گا۔ کیونکہ مکانِ عقد ہی موضع التزام ہے۔ یعنی مسلم الیہ نے مسلم فیہ کا سپرد کرنا اپنے اوپر اُسی جگہ لازم کیا ہے جہاں عقدِ سلم واقع ہوا ہے۔ پس اس جگہ کو دوسری جگہوں پر ترجیح دی جائے گی۔ اور مبسوط کے کتاب الاجارات کی روایت یہ ہے کہ ادائے مسلم فیہ کیلئے مکانِ عقد متعین نہیں ہے بلکہ جہاں جی چاہے سپرد کرے اور یہی اصح روایت ہے، کیونکہ جس چیز میں بار برداری اور خرچہ نہ ہو چونکہ مکانات کے اختلاف سے اس کی قیمت مختلف نہیں ہوتی اس لئے اس کے حق میں تمام مقامات برابر ہیں۔ اور جب تمام مکانات برابر ہیں تو ادائے مسلم فیہ کیلئے مکانِ عقد یا دوسری کوئی جگہ متعین نہ ہوگی۔

و لا وجوب في الحال سے جامع صغیر اور مبسوط کے کتاب البیوع کی روایت کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مسلم الیہ نے مسلم فیہ کا سپرد کرنا بلاشبہ مکانِ عقد میں اپنے اوپر لازم کیا ہے لیکن فی الحال چونکہ اس کا سپرد کرنا واجب نہیں ہے اس لئے سپرد کرنے

کیلئے مکان عقد متعین نہ ہوگا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جس مسلم فیہ کو منتقل کرنے میں بار برداری اور خرچہ نہ پڑتا ہو اس کو سپرد کرنے کیلئے رب السلم اور مسلم الیہ نے اگر باہمی اتفاق سے کوئی مکان متعین کر لیا تو کیا وہ مکان متعین ہو جائے گا یا متعین نہیں ہوگا؟ اس بارے میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت تو یہ ہے کہ متعین نہیں ہوگا۔ کیونکہ جب مسلم فیہ ایسی چیز ہے جس کو منتقل کرنے میں خرچہ نہ پڑتا ہو تو اس کو سپرد کرنے کیلئے کسی جگہ کے متعین کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ اور جب جگہ متعین کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے تو کوئی جگہ متعین کرنے سے متعین بھی نہ ہوگی۔ دوسری روایت یہ ہے کہ رب السلم اور مسلم الیہ کے متعین کرنے سے مسلم فیہ سپرد کرنے کا مکان متعین ہو جاتا ہے اور یہی زیادہ صحیح روایت ہے۔ کیونکہ متعین کرنے کا فائدہ رب السلم کے حق میں ظاہر ہوتا ہے، بایں طور کہ رب السلم سے راستہ کا خطرہ ساقط ہو جائے گا۔ مثلاً ایک جگہ ایسی ہے جہاں سے منتقل کرنے میں رہزنوں اور لٹیروں کا خطرہ ہے اور دوسری جگہ میں یہ خطرہ موجود نہیں ہے تو ایسی صورت میں سپرد کرنے کی جگہ معین کرنے سے راستہ کا خطرہ چونکہ ٹل جاتا ہے اس لئے اس فائدہ کے پیش نظر مسلم فیہ سپرد کرنے کی جگہ متعین کرنے سے متعین ہو جائے گی۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ جس مسلم فیہ کو منتقل کرنے میں خرچہ پڑتا ہو اس کو سپرد کرنے کے لئے اگر کوئی شہر متعین کر دیا گیا ہو مثلاً رب السلم نے مسلم فیہ سپرد کرنے کیلئے شہر سہارنپور متعین کیا تو یہ کافی ہے اس کے محلّہ کو متعین کرنا شرط نہیں ہے، کیونکہ شہر کے اطراف و جوانب اگرچہ متباین ہیں لیکن ان میں چونکہ قیمتوں کا اختلاف نہیں ہوتا اس لئے اس کے تمام محلّے اور اطراف ایک ہی جگہ کے مانند ہیں۔ جس محلّہ اور کنارہ میں سپرد کرے گا جائز ہوگا۔ محیط میں ہے کہ شہر کے تمام اطراف و جوانب ایک جگہ کے مانند اس وقت ہیں جب کہ شہر بڑا نہ ہو چنانچہ اگر اس کے دو کناروں کے درمیان ایک فرسخ کا فاصلہ ہو تو اس کے محلّہ اور کنارے کا بیان کرنا بھی ضروری ہے۔ اگر بیان نہ کیا تو عقد سلم جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس میں ایسی جہالت ہے جو مفضی الی المنازعہ ہے۔ لیکن ظاہر یہ ہے کہ ہمارے ملکوں میں باوجود اس قدر فرق کے بھی قیمت میں ایسا تفاوت نہیں ہوتا جو معتبر ہو، اس لئے شہر خواہ کتنا ہی بڑا ہو اس کے اطراف و جوانب ایک موضع کے مانند ہوں گے، صرف شہر کا بیان کر دینا کافی ہے اس کے محلّہ اور کنارہ کا بیان کرنا ضروری نہیں ہے۔

عقد سلم میں رأس المال پر قبضہ ضروری ہے

قال ولا يصح السلم حتى يقبض رأس المال قبل ان يفارقه فيه اما اذا كان من النقود فلانه افتراق عن دين بدين وقد نهى النبي عليه السلام عن الكالىء بالكالىء وان كان عينا فلان السلم اخذ عاجل بآجل اذ الاسلام والاسلاف ينبيان عن التعجيل فلابد من قبض احد العوضين ليتحقق معنى الاسم ولانه لابد من تسليم رأس المال ليتقلب المسلم اليه فيه فيقدر على التسليم ولهذا قلنا لا يصح السلم اذا كان فيه خيار الشرط لهما او لاحدهما لانه يمنع تمام القبض لكونه مانعا من الانعقاد في حق الحكم وكذا لا يثبت فيه خيار الرؤية لانه غير مفيد بخلاف خيار العيب لانه لا يمنع تمام القبض ولو أسقط خيار الشرط قبل الافتراق ورأس المال قائم جاز خلافا لزفرؒ وقد مر نظيره

ترجمہ اور سلم صحیح نہیں ہے یہاں تک کہ اُسی مجلس میں جدا ہونے سے پہلے رأس المال پر قبضہ کر لے۔ بہر حال جب رأس المال نقود کی جنس سے ہو تو اس لئے کہ یہ دَین بدین سے جدا ہونا ہے حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے کالیٔ بکالیٔ سے منع فرمایا ہے۔ اور اگر رأس المال از

قبیلۂ اعیان ہوتو اس لئے کہ سلم معجّل کو مؤجل کے عوض لینا ہے۔ کیونکہ سلم اور سلف کرنا فی الحال کی خبر دیتے ہیں۔ لہٰذا احد العوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے تا کہ مسلم الیہ اس میں تصرف کر کے مسلم فیہ سپرد کرنے پر قادر ہو سکے۔ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ عقد سلم صحیح نہیں ہوتا جب کہ اس میں رب السلم اور مسلم الیہ دونوں کیلئے یا ایک کیلئے خیار شرط ہو کیونکہ خیار شرط قبضہ پورا ہونے سے مانع ہے۔ اس لئے کہ خیارِ شرط حکم کے انعقاد سے مانع ہے اور اسی طرح عقد سلم میں خیار رویت ثابت نہیں ہوتا کیونکہ یہ غیر مفید ہے، برخلاف خیار عیب کے کہ وہ قبضہ پورا ہونے سے مانع ہے اور اگر جدا ہونے سے پہلے خیار شرط کو ساقط کر دیا اور رأس المال موجود ہے تو عقد جائز ہو جائیگا۔ امام زفرؒ کا اختلاف، اور اسکی نظیر پہلے گذر چکی ہے۔

تشریح ..... صورت مسئلہ یہ ہے کہ عقد سلم اس وقت صحیح ہوگا جب کہ رب السلم اور مسلم الیہ دونوں کے جدا ہونے سے پہلے پہلے مسلم الیہ رأس المال پر قبضہ کر لے۔ حاصل یہ کہ مجلس عقد میں عاقدین کے جدا ہونے سے پہلے مسلم الیہ کا رأس المال پر قبضہ کرنا ضروری ہے کیونکہ رأس المال دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ از قبیلۂ نقود یعنی دراہم و دنانیر کی جنس سے ہوگا یا از قبیلۂ اعیان یعنی جانور اور کپڑے کی جنس سے ہوگا۔ اگر اول ہے تو اس صورت میں دَین بدین کی بیع یعنی ادھار کی بیع ادھار کے عوض ہو جائے گی، کیونکہ رأس المال پر جب مجلس عقد میں قبضہ نہیں کیا گیا تو رأس المال بھی از قبیلۂ نقود ہونے کی وجہ سے دَین غیر معین ہو گیا اور مسلم فیہ بھی ادھار، یعنی مسلم الیہ کے ذمہ دَین ہوتی ہے پس یہ دَین کی بیع دَین کے عوض یعنی ادھار کی بیع ادھار کے عوض ہوگئی، حالانکہ رسول اکرم ﷺ نے کالیٔ بالکالی یعنی ادھار کے عوض ادھار کی بیع سے منع فرمایا ہے۔ یہی قول امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ اگر رأس المال نقدی ہو تو اس پر مجلسِ عقد میں قبضہ کرنا ضروری ہے۔ اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ اگر رأس المال نقود کے قبیلہ سے ہو اور اس پر مجلسِ عقد میں قبضہ نہیں کیا گیا بلکہ تاخیر ہوگئی تو یہ جائز ہے بشرطیکہ اجل اور میعاد کی شرط نہ لگائی ہو کیونکہ اجل اور میعاد کی شرط لگائے بغیر محض تاخیر قبضہ سے رأس المال عرفاً دَین نہیں ہوتا اور جب محض تاخیر سے دَین نہیں ہوتا تو یہ دَین بدین کی بیع بھی نہ ہوگی۔ اور اگر ثانی ہو یعنی رأس المال معین چیز ہو تو مجلس عقد میں قبضہ کرنا اس لئے ضروری ہے کہ سلم کہتے ہیں معجّل کو مؤجل کے عوض لینا۔ یعنی سلم میں رأس المال معجّل اور فوری ہوتا ہے اور مسلم فیہ مؤجل اور ادھار ہوتی ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ سلم اور سلف، اسلام اور اسلاف میں لغۃً تعجیل کے معنیٰ پائے جاتے ہیں۔ اور چونکہ احکام شرعیہ میں لغوی معنیٰ کی رعایت کی جاتی ہے۔ اس لئے لفظ سلم اور اسلام کے لغوی معنیٰ متحقق کرنے کیلئے احد العوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے اور چونکہ یہ امر مسلم ہے کہ مسلم فیہ میعادی اور ادھار ہوتی ہے اس لئے دوسرے عوض یعنی رأس المال پر مجلس عقد میں قبضہ کرنا ضروری ہوگا۔

دوسری دلیل ..... سے پہلے دو باتیں ذہن نشین کر لیجئے، ایک تو یہ کہ بیع سلم، مسلم الیہ کے افلاس کی وجہ سے مشروع کی گئی ہے اور دوسری یہ کہ جوازِ سلم کیلئے مسلم الیہ کا مسلم فیہ سپرد کرنے پر قادر ہونا ضروری ہے۔ پس ان دونوں باتوں سے ظاہر ہو گیا کہ مسلم الیہ کا مجلس عقد میں رأس المال پر قبضہ کرنا ضروری ہے تا کہ مسلم الیہ، رأس المال میں تصرف کر کے مسلم فیہ سپرد کرنے پر قادر ہو جائے۔ چونکہ مجلس عقد میں رأس المال پر قبضہ کرنا ضروری ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اگر عقد سلم میں رب السلم اور مسلم الیہ دونوں کے لئے یا کسی ایک کے لئے خیارِ شرط قبضہ پورا ہونے سے اس لئے مانع ہے کہ خیارِ شرط کی وجہ سے عقد کا جو حکم ہے (ملک) وہ ثابت نہیں ہوتا حتیٰ کہ بیع میں اگر دونوں کا خیار ہو تو مشتری کی ملکیت مبیع میں اور بائع کی ملکیت ثمن میں ثابت نہ ہوگی۔ پس جب خیارِ شرط کے ہوتے ہوئے مسلم الیہ، رأس المال کا

مالک نہیں ہوا تو رأس المال پر اس کا قبضہ بھی پورا نہ ہوگا۔ اور جب رأس المال پر مسلم الیہ کا پورا قبضہ نہیں ہوا تو وہ اس میں تصرف کر کے مسلم فیہ سپرد کرنے پر بھی قادر نہ ہوگا حالانکہ مسلم فیہ سپرد کرنے پر قادر ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح عقد سلم میں خیار رؤیت ثابت نہیں ہوتا کیونکہ خیار رؤیت مفید نہیں ہے اور مفید اس لئے نہیں کہ خیار رؤیت کا فائدہ یہ ہے کہ مشتری مبیع دیکھ کر بیع فسخ کر دے اور بیع سلم میں مسلم فیہ مسلم الیہ کے ذمہ میں دین ہوتی ہے پس جب مسلم الیہ نے مسلم فیہ رب السلم کے سپرد کی اور رب السلم نے خیار رؤیت کے تحت اس کو واپس کر دیا تو مسلم فیہ، مسلم الیہ کے ذمہ میں پھر ثابت ہوگئی۔ اب اگر مسلم الیہ نے دوبارہ مسلم فیہ سپرد کی تو رب السلم کے لئے اس میں بھی خیار رؤیت ثابت ہوگا پس اگر خیار رؤیت کے تحت اس کو بھی مسلم الیہ کی طرف واپس کر دیا تو مسلم الیہ کے ذمہ میں پھر ثابت ہو جائے گی۔ اب اگر تیسری بار مسلم الیہ نے رب السلم کو مسلم فیہ ادا کی تو اس کو اس میں بھی خیار رؤیت حاصل ہوگا۔ اب اگر خیار رؤیت کے تحت اس کو بھی واپس کر دیا تو مسلم فیہ پھر مسلم الیہ کے ذمہ میں ثابت ہو جائے گی۔ بہر حال غیر متناہی طور پر رب السلم جو بھی مسلم فیہ لے گا اس میں اس کے لئے خیار رؤیت ثابت ہوگا اور خیار رؤیت کے تحت واپس کرنے کی وجہ سے اس کے مثل میں اس کا حق ثابت ہوتا رہے گا۔ اس طرح عقد سلم کبھی فسخ نہیں ہوگا بلکہ قیامت تک یہ سلسلہ چلتا رہے گا۔ اور جب خیار رؤیت کی وجہ سے عقد سلم فسخ نہیں ہو سکتا تو خیار رؤیت کا کوئی فائدہ بھی ظاہر نہ ہوگا کیونکہ خیار رؤیت کا فائدہ یہی ہے کہ من لہ الخیار مبیع دیکھ کر بیع کو فسخ کر دے۔ اور جب خیار رؤیت کا کوئی فائدہ نہیں ہے تو عقد سلم میں خیار رؤیت ثابت نہ ہوگا۔

بخلاف خیار العیب سے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ عقد سلم میں خیار عیب ثابت ہوتا ہے یعنی رب السلم کو مسلم فیہ میں خیار عیب حاصل ہے۔ کیونکہ خیار عیب قبضہ پورا ہونے سے مانع نہیں ہوتا اور خیار عیب قبضہ پورا ہونے سے مانع اس لئے نہیں ہوتا کہ قبضہ کا پورا ہونا متعلق ہے صفقہ پورا ہونے کے ساتھ اور صفقہ کا پورا ہونا موقوف ہے عاقدین کی رضامندی پورا ہونے پر، اور عقد سلم کے وقت رضامندی موجود ہے، لہٰذا صفقہ بھی تام ہوگا اور جب صفقہ تام ہے تو قبضہ بھی تام ہوگا۔ اور جب مسلم الیہ کا رأس المال پر قبضہ تام ہوگیا تو خیار عیب حاصل ہونے کے باوجود عقد سلم درست ہو جائے گا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ سابق میں گذر چکا کہ خیار شرط کے ساتھ عقد سلم صحیح نہیں ہوتا، لیکن اگر عقد سلم میں عاقدین میں سے کسی ایک کے واسطے خیار شرط ہوا اور پھر مجلس سے جدا ہونے سے پہلے اس نے خیار کو ساقط کر دیا اور رأس المال مسلم الیہ کے پاس موجود ہے تو ہمارے نزدیک یہ عقد سلم صحیح ہوگیا اور اگر رأس المال مسلم الیہ کے پاس سے ضائع ہوگیا یا اس نے خرچ کر ڈالا تو بالاجماع یہ عقد درست نہ ہوگا۔ حضرت امام زفرؒ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ رأس المال موجود ہونے کی صورت میں بھی اگر خیار ساقط کر دیا تو عقد سلم صحیح نہیں ہوگا۔ اور اس کی نظیر مع الدلیل باب البیع الفاسد کے تحت گذر چکی ہے۔ یعنی اگر کسی نے مجہول میعاد پر ادھار خریدا پھر میعاد سے پہلے مدتِ مذکور ساقط کر دی تو ہمارے نزدیک عقد جائز ہو جائے گا بشرطیکہ مبیع مشتری کے پاس موجود ہو۔ اور امام زفرؒ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک عقد جائز نہ ہوگا یہی اختلاف عقد سلم میں ہے۔

تمام شرائط سلم کا خلاصہ

وجملة الشروط جمعوها في قولهم اعلامُ رأس المال وتعجيله واعلام المسلم فيه وتاجيله وبيان مكان

الایفاء و القدرة علی تحصیله

ترجمہ...... اور بیع سلم کے تمام شروط کو مشائخ نے اپنے اس قول میں جمع کر دیا ہے رأس المال سے آگاہ کرنا اور رأس المال کو فی الحال دے دینا اور مسلم فیہ سے آگاہ کرنا اور ادائے مسلم فیہ کیلئے میعاد مقرر کرنا اور مسلم فیہ ادا کرنے کا مقام بیان کرنا اور مسلم فیہ حاصل کرنے پر قادر ہونا۔

تشریح...... مصنف نے فرمایا کہ مشائخ نے بیع سلم کے تمام شروط کو اختصار کے پیش نظر اپنے اس قول میں جمع فرمایا ہے۔ اعلام رأس المال، یعنی رأس المال کی جنس، صفت، نوع اور وزناً یا کیلاً یا عدداً مقدار بیان کرے۔ و تعجیله، یعنی رأس المال کو فی الحال مجلس سے جدا ہونے سے پہلے ادا کردے۔ و اعلام المسلم فیه، یعنی مسلم فیہ کی جنس، نوع، صفت اور حسب ضرورت مقدار بیان کردے۔ و تاجیله، یعنی ادائے مسلم فیہ کیلئے میعاد معلوم مقرر کرے۔ و بیان مکان الایفاء، یعنی اگر ضرورت ہو تو مسلم فیہ ادا کرنے کا مکان بیان کردے۔ والقدرة علی تحصیله، یعنی مسلم الیہ کو مسلم فیہ حاصل کرنے کی قدرت ہو یعنی عقد کے وقت سے لیکر ادائیگی کے وقت تک بازار سے منقطع نہ ہو بلکہ بازار میں دستیاب ہو۔

رأس المال کے کچھ حصہ پر قبضہ کیا بقیہ ادھار ہے تو ادھار کے بدلے بیع السلم باطل ہے

فان اسلم مأتی درهم فی کر حنطة مائة منها دین علی المسلم الیه و مائة نقد فالسلم فی حصة الدین باطل لفوات القبض ویجوز فی حصة النقد لاستجماع شرائطه ولا یشیع الفساد لان الفساد طارٍ اذ السلم وقع صحیحا ولهذا لو نقد رأس المال قبل الافتراق صح الا انه یبطل بالافتراق لما بینا وهٰذا لان الدین لا یتعین فی البیع الا تری انهما لو تبایعا عینا بدین ثم تصادقا ان لادین لا یبطل البیع فینعقد صحیحا

ترجمہ...... پس اگر دو سو درہم کا ایک کُر گندم میں عقد سلم کیا ان میں سے ایک سو درہم مسلم الیہ کے ذمہ دَین ہیں اور ایک سو درہم نقد ادا کئے تو حصۂ دَین میں بیع سلم باطل ہے کیونکہ قبضہ فوت ہو گیا ہے اور حصۂ نقد میں جائز ہے کیونکہ بیع کے تمام شرائط جمع ہو گئے ہیں، اور فساد نہیں پھیلے گا۔ اس لئے کہ فساد طاری ہے کیونکہ عقد سلم صحیح ہو کر واقع ہوا اور اسی وجہ سے اگر رأس المال جدائی سے پہلے ادا کر دیا تو عقد صحیح ہو جائے گا، مگر وہ جدائی کی وجہ سے باطل ہو جائے گا اُس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی اور یہ اس لئے کہ بیع میں دَین متعین نہیں ہوتا۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر دونوں نے مال عین دَین کے عوض فروخت کیا پھر دونوں نے اتفاق کر لیا کہ کچھ دَین نہیں تھا تو بیع باطل نہ ہوگی اور صحیح ہو کر منعقد ہو جائے گی۔

تشریح...... ایک کُر ساٹھ قفیز کا ہوتا ہے اور ایک قفیز آٹھ مکاکیک کا ہوتا ہے اور ایک مکوک ڈیڑھ صاع کا ہوتا ہے اور جامع صغیر میں کہا گیا کہ ایک کُر چالیس قفیز کا ہوتا ہے۔ صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک کُر گندم میں دو سو درہم کا عقد سلم کیا، اُن میں سے ایک سو درہم تو مسلم الیہ پر قرضہ ہیں اور ایک سو درہم نقد ادا کئے تو حصۂ دَین یعنی ایک سو درہم کی بیع سلم باطل ہو جائے گی اور حصۂ نقد یعنی ایک سو درہم کی بیع سلم درست ہو جائیگی، خواہ اِن دو سو دراہم کو مطلق رکھا ہو یا ایک سو دراہم کو دَین اور ایک سو دراہم کو نقد کی طرف منسوب کیا ہو۔

دلیل ... یہ ہے کہ مجلس عقد میں راس المال پر مسلم الیہ کا قبضہ کرنا ضروری ہے حالانکہ حصۂ دین یعنی ایک سو درہم پر مسلم الیہ کا قبضہ مجلس میں نہیں پایا گیا اس لئے حصۂ دین کی بیع سلم جائز نہ ہوگی۔ اور وہ ایک سو درہم جو مجلس میں ادا کئے گئے اُن میں چونکہ بیع سلم کی تمام شرطیں موجود ہیں اس لئے ان کے حصہ کی بیع سلم جائز ہو جائیگی۔

و لا یشیع الفساد الخ سے امام زفرؒ کے قول کا جواب ہے۔ امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ جب حصۂ دین یعنی ایک سو درہم کی بیع سلم فاسد ہے تو حصۂ نقد کی بیع سلم بھی فاسد ہو جائیگی، کیونکہ عقد واحد ہونے کی وجہ سے فساد سب میں پھیل جائے گا۔ مگر ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ حصۂ دین کی بیع سلم میں جو فساد ہے وہ طاری ہے اور فساد طاری بقدر مفسد ہوتا ہے اور مفسد (مجلس میں راس المال پر قبضہ کرنا) فقط حصۂ دین میں پایا گیا نہ کہ حصۂ نقد میں، اس لئے فقط حصۂ دین کی بیع سلم فاسد ہوگی اور حصۂ نقد کی طرف فساد متعدی نہ ہوگا.... رہی یہ بات کہ حصۂ دین کی بیع سلم کا فساد طاری کیوں ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ابتداءً ایک کُر گندم میں دو سو دراہم کی بیع سلم صحیح ہو کر واقع ہوئی ہے، کیونکہ اگر عقد سلم کو مطلقاً دو سو دراہم کی طرف منسوب کیا گیا ہے مثلاً یوں کہا کہ میں نے تجھ سے ایک کُر گندم میں دو سو درہم کا عقد سلم کیا پھر ایک سو درہم نقداً ادا کر دیئے اور ایک سو درہم وہ ہیں جو میرے تجھ پر قرضہ ہیں تو اس صورت میں ابتداءً عقد سلم کا صحیح ہونا ظاہر ہے۔ اور اگر عقد سلم، دین اور عین دونوں کی طرف منسوب کیا گیا مثلاً یوں کہا کہ میں نے ایک سو درہم جو میرے تجھ پر دین ہیں ان کا اور ان ایک سو درہم کا جو سامنے موجود ہیں ایک کُر گندم میں عقد سلم کیا تو بھی عقد سلم ابتداءً صحیح ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر رب السلم نے دین و عین پورا راس المال افتراق مجلس سے پہلے ادا کر دیا تو پورا عقد سلم صحیح ہو جائے گا۔ لیکن اگر راس المال پر قبضہ کئے بغیر دونوں مجلس سے جدا ہو گئے تو بیع سلم اسی دلیل کی وجہ سے باطل ہو جائیگی جو دلیل پہلے گذر چکی ہے یعنی راس المال مجلس عقد میں ادا نہ کرنے کی صورت میں بیع الکالی بالکالی لازم آتا ہے حالانکہ اللہ کے رسول ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔ رہی یہ بات کہ ایک سو درہم دین اور ایک سو درہم عین اور نقد کی صورت میں بیع سلم ابتداءً کیونکر صحیح ہو جاتی ہے؟ تو اس کا جواب دیتے ہوئے صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ بیع میں دین متعین کرنے کے باوجود متعین نہیں ہوتا یعنی بیع کے اندر اگر بائع پر واجب شدہ قرضہ کو ثمن ہونے کیلئے متعین کیا تو یہ متعین نہ ہوگا، بلکہ عام قاعدہ ہے کہ عقود کے اندر نقود اس وقت متعین نہیں ہوتے جبکہ نقود، عین اور مشار الیہ ہوں۔ پس اسی طرح جب دین ہوں تب بھی متعین کرنے سے متعین نہ ہوں گے۔ چنانچہ اگر کسی نے اپنے اس قرض کے عوض جو بائع پر ہے ایک غلام اُس سے خریدا پھر دونوں نے اتفاق کر لیا کہ مشتری کا بائع پر کچھ قرضہ نہیں ہے تو بیع باطل نہ ہوگی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دین کے عوض بیع ابتداءً صحیح ہو جاتی ہے ورنہ دین نہ ہونے پر اتفاق کر لینے سے بیع درست نہ ہوتی۔ ہاں اگر بائع اور مشتری دونوں کو قرضہ نہ ہونا پورے طور سے معلوم تھا مگر پھر مشتری نے دین کے عوض غلام خریدا تو یہ بیع باطل ہو جائیگی، کیونکہ اس صورت میں ان دونوں نے جان بوجھ کر بلا ثمن بیع منعقد کی ہے اور بلا ثمن بیع ابتداءً ہی باطل ہوتی ہے اور جب بیع ابتداءً باطل ہوگی تو دین نہ ہونے پر اتفاق کر لینے کے بعد بھی درست نہ ہوگی۔

بہر حال جب نقود یعنی دراہم و دنانیر متعین کرنے کے باوجود متعین نہیں ہوتے تو ان کو مطلق ذکر کرنا اور دین اور عین کے ساتھ مقید کرنا دونوں برابر ہیں۔ اور پہلے گذر چکا ہے کہ راس المال یعنی دو سو درہم مطلق رکھنے کی صورت میں بیع سلم ابتداءً صحیح ہو کر منعقد ہوتی ہے تو اسی طرح دین کے ساتھ مقید کرنے کی صورت میں بھی بیع سلم ابتداءً صحیح ہو جائے گی۔ صرف اتنا لازم ہے کہ رب السلم اور مسلم الیہ کی جدائی سے پہلے مسلم الیہ دو سو درہم پر قبضہ کر لے تاکہ بیع الکالی بالکالی لازم نہ آئے لیکن جب رب السلم نے ایک سو درہم نقداً ادا کئے اور ایک

سو درہم نہیں دیئے تو ایک سو درہم ادھار میں قبضہ کی شرط فوت ہونے کی وجہ سے ان کا حصۂ سلم باطل ہو جائے گا، اور ایک سو درہم نقد کا حصۂ سلم درست رہے گا اور چونکہ یہ فساد طاری ہے اس لئے پورا عقد سلم باطل نہ ہوگا۔

رأس المال اور مسلم فیہ میں قبل القبض تصرف جائز نہیں ہے

قال ولا يجوز التصرف في رأس مال السلم والمسلم فيه قبل القبض اما الاول فلما فيه من تفويت القبض المستحق بالعقد واما الثاني فلان المسلم فيه مبيع والتصرف في المبيع قبل القبض لا يجوز

ترجمہ ... اور قبضہ سے پہلے سلم کے رأس المال اور مسلم فیہ میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے بہر حال اول تو اس لئے کہ اس میں اُس قبضہ کا فوت کرنا (لازم آتا ہے) جو قبضۂ عقد کی وجہ سے واجب ہوا ہے اور ثانی تو اس لئے کہ مسلم فیہ مبیع ہوتی ہے اور مبیع کے اندر قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔

تشریح ... صاحب قدوریؒ نے فرمایا کہ بیع سلم کے رأس المال میں قبضہ کرنے سے پہلے مسلم الیہ کے لئے تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح مسلم فیہ میں قبضہ سے پہلے رب السلم کے لئے تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ مثلاً خالد نے حامد سے دو سو درہم پر دو من گندم کی بیع سلم ٹھہرائی اور اس عقد میں خالد رب السلم اور حامد مسلم الیہ ہے، پھر حامد (مسلم الیہ) نے ان دو سو درہم کے عوض شاہد سے گھوڑا خریدا حالانکہ ابھی تک حامد نے ان دو سو درہم پر قبضہ نہیں کیا ہے تو حامد یعنی مسلم الیہ کا یہ تصرف صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر خالد یعنی رب السلم نے دو من گندم یعنی مسلم فیہ پر قبضہ کئے بغیر ان کو فروخت کر دیا تو بھی جائز نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ قبضہ سے پہلے نہ رأس المال میں تصرف کرنا جائز ہے اور نہ مسلم فیہ میں تصرف جائز ہے۔

اول کی دلیل ... یہ ہے کہ مجلس میں رأس المال پر قبضہ کرنا بیع سلم صحیح ہونے کی شرط اور اللہ کا حق ہے اور تصرف کرنا اس کو باطل کر دیتا ہے اس لئے قبضہ سے پہلے رأس المال میں تصرف کرنے کو جائز کہا گیا ہے۔

ثانی کی دلیل ... یہ ہے کہ مسلم فیہ مبیع ہوتی ہے اور قبضہ سے پہلے مبیع میں تصرف کرنا نا جائز ہے اس لئے قبضہ کرنے سے پہلے مسلم الیہ کیلئے مسلم فیہ میں تصرف کرنا نا جائز ہوگا۔

مسلم فیہ میں قبل القبض شرکت اور تولیہ جائز نہیں ہے

ولا يجوز الشركة والتولية في المسلم فيه لانه تصرف فيه

ترجمہ ... اور مسلم فیہ میں شرکت اور تولیہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ مسلم فیہ میں (قبضہ سے پہلے) تصرف ہے۔

تشریح ... مسئلہ۔ قبضہ سے پہلے مسلم فیہ میں نہ شرکت جائز ہے اور نہ تولیہ جائز ہے۔ شرکت کی صورت یہ ہے کہ رب السلم نے کسی شخص سے کہا کہ تو مجھے میرا نصف رأس المال دے دے تاکہ تو مسلم فیہ میں میرا برابر کا شریک ہو جائے۔ اور تولیہ کی صورت یہ ہے کہ رب السلم نے کسی دوسرے سے کہا کہ تو اگر مجھے میرا پورا رأس المال دیدے تو پوری مسلم فیہ تیرے واسطے ہے۔ شرکت اور تولیہ کے

عدمِ جواز کی دلیل یہ ہے کہ شرکت کی صورت میں نصف مسلم فیہ میں اور تولیہ کی صورت میں پوری مسلم فیہ میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا لازم آتا ہے۔اور سابق میں گذر چکا ہے کہ قبضہ سے پہلے مسلم فیہ میں تصرف کرنا ناجائز ہے۔اس لئے مسلم فیہ میں نہ شرکت جائز ہے اور نہ تولیہ جائز ہے۔

بیع سلم کے اقالے کا حکم

فان تقايلا السلم لم يكن له ان يشترى من المسلم اليه برأس المال شيئا حتى يقبضه كله لقوله عليه السلام لاتأخذ الا سلمك او رأس مالك اى عند الفسخ ولانه اخذ شبها بالمبيع فلا يحل التصرف فيه قبل قبضه وهٰذا لان الاقالة بيع جديد فى حق ثالث ولا يمكن جعل المسلم فيه مبيعا لسقوطه فجُعل رأس المال مبيعا لانه دين مثله الا انه لا يجب قبضه فى المجلس لانه ليس فى حكم الابتدأ من كل وجه وفيه خلاف زفر والحجة عليه ما ذكرناه

ترجمہ ..... پھر اگر دونوں نے سلم کا اقالہ کرلیا تو رب السلم کو یہ اختیار نہیں ہے کہ رأس المال کے عوض مسلم الیہ سے کوئی چیز خریدے یہاں تک کہ پورے رأس المال پر قبضہ کرلے کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ مت لے مگر اپنی سلم کو یا اپنے رأس المال کو۔یعنی عقد سلم فسخ ہونے پر۔اور اس لئے کہ رأس المال نے مبیع کے ساتھ مشابہت اختیار کرلی ہے اس لئے قبضہ سے پہلے اس میں تصرف حلال نہ ہوگا۔اور یہ اس لئے کہ اقالہ تیسرے کے حق میں بیع جدید ہوتا ہے اور مسلم فیہ کو مبیع قرار دینا اس لئے ممکن نہیں کہ وہ ساقط ہے۔پس رأس المال پر قبضہ کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ یہ من کل وجہ ابتدائی عقد کے حکم میں نہیں ہے اور اس میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے اور ان کے خلاف حجت وہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔

تشریح ..... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر رب السلم اور مسلم الیہ نے بیع سلم کا اقالہ کرلیا تو رب السلم کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ رأس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کے عوض مسلم الیہ سے کوئی چیز خریدے۔ہاں جب پورے رأس المال پر قبضہ کرلے گا تو اس کو اختیار ہے جو چاہے خریدے اور جس سے چاہے خریدے۔

دلیل ..... رسول اللہ ﷺ کا یہ قول ہے **لا تأخذ الا سلمك او رأس مالك** یعنی مت لے مگر مسلم فیہ یا رأس المال یعنی اگر بیع سلم باقی ہے تو رب السلم، مسلم الیہ سے مسلم فیہ وصول کرے گا اور اگر بیع سلم فسخ ہوگئی تو رب السلم مسلم الیہ سے اپنا دیا ہوا رأس المال وصول کرے گا۔اس کے علاوہ کوئی مبادلہ نہیں کرسکتا۔دارقطنی کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں "**فلا يا خذ الا ما اسلم فيه او رأس ماله**" یعنی نہ لے مگر وہ چیز جس میں عقد سلم کیا ہے یا اپنا رأس المال۔حاصل یہ کہ رب السلم بقائے عقد کی صورت میں مسلم فیہ وصول کرسکتا ہے اور فسخ کی صورت میں رأس المال وصول کرسکتا ہے۔ان کے تبادلہ میں دوسری کسی چیز کے لینے کا اختیار نہ ہوگا۔

دوسری دلیل ..... یہ ہے کہ اقالہ کی صورت میں رأس المال مبیع کے مشابہ ہوگیا ہے، کیونکہ اقالہ عاقدین کے علاوہ تیسرے آدمی کے حق میں بیع جدید ہوتا ہے اور بیع کے لئے معقود علیہ (مبیع) کا موجود ہونا ضروری ہے اور مسلم فیہ چونکہ اقالہ کی وجہ سے مسلم الیہ کے ذمہ سے ساقط ہوگئی ہے اسلئے مسلم فیہ معقود علیہ نہیں ہوسکتی اور جب مسلم فیہ معقود علیہ نہیں ہوسکتی تو رأس المال کو معقود علیہ یعنی مبیع قرار دینا ضروری

ہے تاکہ اس پر عقد وارد کیا جا سکے ورنہ جس و ہم نے مبیع فرض کیا ہے وہ مبیع نہیں ہوگی۔ حالانکہ اقالہ کا تیسرے کے حق میں بیع نہ ہونا باطل ہے۔ اور راس المال مبیع بننے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے کیونکہ راس المال مسلم فیہ کے مانند دین ہوتا ہے۔ اور دین کو مبیع بنانا محال نہیں ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ راس المال بیع کے مشابہ ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ قبضہ کرنے سے پہلے مبیع میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ پس جب قبضہ سے پہلے مبیع میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے تو جو اس کے مشابہ ہے یعنی راس المال قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔ اور جب اقالہ کی صورت میں قبضہ سے پہلے راس المال میں تصرف کی اجازت نہیں ہے تو اقالہ کے بعد رب السلم کو مسلم الیہ سے راس المال کے عوض کچھ خریدنے کا اختیار بھی نہ ہوگا۔

الا انه لا یجب قبضه الخ - اس سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ جب اقالہ عاقدین کے علاوہ تیسرے کے حق میں بیع جدید ہے تو بیع سلم کا اقالہ تیسرے کے حق میں بیع سلم ہوگا اور بیع سلم میں مجلس بیع کے اندر راس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے۔ پس اقالہ کے بعد اور بھی مجلس اقالہ میں راس المال پر قبضہ کرنا شرط ہونا چاہئے تھا، حالانکہ اقالہ کے بعد مجلس اقالہ میں راس المال پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ اقالہ من کل وجہ ابتدائے بیع کے حکم میں نہیں ہے کیونکہ ابتدائے بیع تمام لوگوں کے حق میں بیع ہوتی ہے اور ''اقالہ'' عاقدین کے علاوہ تیسرے کے حق میں بیع ہوتا ہے۔ اور جو عقد ابتداءً بیع سلم ہے اور تمام لوگوں کے حق میں بیع سلم ہے اس میں راس المال پر قبضہ کی شرط لگانے سے لازم نہیں آتا کہ اس عقد سلم میں بھی قبضہ شرط ہو جو انتہاءً بیع سلم ہے اور عاقدین کے علاوہ تیسرے آدمی کے حق میں بیع سلم ہے۔ اور وجہ یہ ہے کہ ابتدائے بیع سلم میں راس المال پر قبضہ کی شرط بیع کالی بالکالی سے بچنے کے لئے تھی۔ اور اقالہ کی وجہ سے چونکہ مسلم فیہ مسلم الیہ کے ذمہ سے ساقط ہو گئی ہے اس لئے اگر مجلس اقالہ میں راس المال پر قبضہ نہ لیا گیا تو بیع الکالی بالکالی لازم نہ آئے گی اور جب بیع الکالی بالکالی لازم نہیں آئی تو اس صورت میں قبضہ بھی شرط نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہؒ و فیه خلاف زفر سے فرماتے ہیں کہ اصل مسئلہ میں امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ حضرت امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اقالہ کے بعد رب السلم راس المال پر قبضہ کئے بغیر اگر مسلم الیہ سے اس کے عوض کچھ خریدنا چاہے تو خرید سکتا ہے، کیونکہ اقالہ کے بعد راس المال مسلم الیہ کے ذمہ دین ہو گیا ہے۔ پس جس طرح دوسرے دیون کے عوض خریدنا جائز ہے اسی طرح راس المال کے عوض خریدنا بھی جائز ہوگا۔ لیکن امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے خلاف وہ حدیث اور عقلی دلیل حجت ہوگی جس کو ہم نے اپنے مذہب کی تائید میں پیش کیا ہے یعنی ''لا تأخذ الا سلمک الحدیث'' اور ''ولانه اخذ شبها بالمبیع''۔

ایک کُر گندم میں بیع السلم کی مدت آ گئی تو مسلم الیہ نے ایک آدمی سے ایک کُر گندم خرید کر رب السلم کو قبضہ کرنے کا حکم دیا تو قبضہ کرنے سے حق وصول ہو گیا یا نہیں؟

قال ومن اسلم فی کُرِّ حنطة فلما حل الاجل اشتری المسلم الیه من رجل کراً وامر رب السلم بقبضه قضاء لم یکن قضاء وان امره ان یقبضه له ثم یقبضه لنفسه فاکتاله له ثم اکتاله لنفسه جاز لانه اجتمعت الصفقتان بشرط الکیل فلابد من الکیل مرتین لنهی النبی علیه السلام عن بیع الطعام حتی یجری فیه صاعان وهذا هو

محمل الحدیث علی مامر والسلم وان کان سابقا لکن قبض المسلم فیه لاحق وانه بمنزلة ابتداء البیع لان العین غیر الدین حقیقة وان جعل عینه فی حق حکم خاص وهو حرمة الاستبدال فیتحقق البیع بعد الشراء وان لم یکن سلما وکان قرضا فامره بقبض الکر جاز لان القرض اعارة ولهٰذا ینعقد بلفظ الاعارة فکان المردود عین الماخوذ مطلقا حکما فلا یجتمع الصفقتان

ترجمہ ۔ اگر ایک شخص نے ایک کر گندم میں بیع سلم کی پھر جب ادائے مسلم فیہ کی میعاد آئی تو مسلم الیہ نے ایک آدمی سے ایک کر گندم خریدا اور رب السلم کو اپنے ادائے حق میں اس پر قبضہ کا حکم دیا تو یہ اس کا ادائے حق نہ ہوگا۔ اور اگر اس کو حکم دیا کہ مسلم الیہ کے واسطے قبضہ کر لے پھر اپنے واسطے قبضہ کر لے۔ پس رب السلم نے اس کو مسلم الیہ کے واسطے کیل کیا پھر اس کو اپنے واسطے کیل کیا تو جائز ہے۔ اس لئے کہ دو صفقہ بشرط الکلیل جمع ہو گئے۔ لہذا دو مرتبہ کیل کرنا ضروری ہوگا۔ کیونکہ آنحضرت ﷺ نے اناج کی خرید و فروخت سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ اس میں دو صاع جاری ہوں۔ اور یہی حدیث کا محمل ہے جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے۔ اور سلم اگرچہ پہلے تھی لیکن مسلم فیہ پر قبضہ بعد میں ہے اور مسلم فیہ پر قبضہ ابتدائے بیع کے مرتبہ میں ہے کیونکہ عین درحقیقت دین کے خلاف ہے اگرچہ ایک خاص حکم یعنی استبدال حرام ہونے میں مال عین (مقبوض) کو عین دین قرار دیا گیا ہے پس خرید کے بعد فروخت کرنا متحقق ہو گا۔ اور اگر سلم نہ ہو (بلکہ) قرضہ ہو پھر قرضدار نے (خرید کر) قرضخواہ کو کر پر قبضہ کرنے کا حکم دیا تو یہ جائز ہے اس لیے کہ قرض عاریۃً دینا ہے اور اسی وجہ سے لفظ اعارہ سے قرض منعقد ہو جاتا ہے پس بحکم شرع جو واپس کیا گیا ہے وہ مطلقاً بعینہ وہ ہے جو لیا گیا تھا لہٰذا دو صفقہ جمع نہ ہوں گے۔

تشریح ...صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے ایک کر گندم میں عقد سلم کیا پھر جب مسلم فیہ ادا کرنے کی میعاد پوری ہوگئی تو مسلم الیہ نے ایک آدمی سے ایک کر گندم خرید کر رب السلم کو حکم دیا کہ اپنا حق وصول کرنے کے لیے اس پر قبضہ کر لے پس رب السلم نے مسلم الیہ کے حکم کے مطابق قبضہ کر لیا تو اس سے رب السلم کا حق وصول نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر مقبوض گندم رب السلم کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا تو یہ مسلم الیہ کے مال سے ہلاک ہوگا اور رب السلم کو اپنا حق وصول کرنے کے مطالبہ کا اختیار ہوگا اور اگر مسلم الیہ نے رب السلم کو یہ حکم دیا کہ پہلے وہ مسلم الیہ کی طرف سے وکیل بن کر قبضہ کر لے پھر اپنا حق وصول کرنے کیلئے قبضہ کر لے پس رب السلم نے مسلم الیہ کے حکم کے مطابق پہلے اس کو مسلم الیہ کے واسطے کیل کیا اور پھر اپنے واسطے کیل کیا تو یہ جائز ہے یعنی اس سے رب السلم کا حق وصول ہو جائے گا اور مسلم الیہ کا حق ادا ہو جائے گا۔

دلیل... یہ ہے کہ یہاں کیل کی شرط کے ساتھ دو صفقہ جمع ہو گئے ایک صفقہ مسلم الیہ اور اس کے بائع کے درمیان اور دوسرا صفقہ مسلم الیہ اور رب السلم کے درمیان اور جب بشرط الکلیل دو صفقہ جمع ہو جائیں تو دو مرتبہ کیل کرنا ضروری ہوگا اور ایک مرتبہ مسلم الیہ کا اپنے بائع سے خریدنے کی وجہ سے کیل کرنا ضروری ہوگا اور ایک مرتبہ مسلم الیہ کا رب السلم کو فروخت کرنے کی وجہ سے کیل کرنا ضروری ہوگا۔ اور بشرط الکلیل دو صفقہ جمع ہونے کی صورت میں دو مرتبہ کیل کرنا اس لئے ضروری ہے کہ ہادی عالم ﷺ نے اناج کی بیع سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ اس میں دو صاع جاری ہوں ایک صاع بائع کا اور دوسرا صاع مشتری کا یعنی جب بائع نے اپنے واسطے خریدا ہے تو اس کو ناپ کرلے اور جب دوسرے کو فروخت کرے گا تو وہ دوسرا ناپ کرلے گا۔ اس حدیث کا یہی محمل ہے جیسا کہ باب المرابحه والتولیة

سے متصل فصل میں مذکور ہوا ہے۔

والسلم وان کان سابقا الخ - سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال - یہ ہے کہ مسلم الیہ کا رب السلم کو فروخت کرنا بہت پہلے ہے اور مسلم الیہ کا اپنے بائع سے خریدنا بہت بعد میں ہے پس مسلم الیہ اپنے بائع سے خریدنے کے بعد رب السلم کو بیچنے والا نہ ہوگا اور جب مسلم الیہ خریدنے کے بعد رب السلم کو بیچنے والا نہ ہوا تو دو صفقہ بھی جمع نہ ہوئے اور جب دو صفقہ جمع نہ ہوئے تو دو مرتبہ کیل کرنا بھی ضروری نہ ہوگا اور جب دو مرتبہ کیل کرنا ضروری نہ ہوا تو جس صورت میں مسلم الیہ نے ایک کر گندم خرید کر رب السلم کو اپنے ادائے حق کے لیے اس پر قبضہ کرنے کا حکم دیا ہے اس صورت میں مسلم الیہ کا حق ادا ہو جانا چاہیے تھا حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ اس صورت میں مسلم الیہ کا حق ادا نہ ہوگا؟

جواب - اس کا جواب یہ ہے کہ بیع سلم اگر چہ پہلے ہے یعنی مسلم الیہ کی خرید سے پہلے اگر چہ سلم کا عقد ہو چکا تھا لیکن رب السلم کا مسلم فیہ پر قبضہ کرنا مسلم الیہ کی خرید سے بعد میں ہے۔ اور مسلم فیہ پر قبضہ کرنا ابتدائے بیع کے مرتبہ میں ہے۔ پس گویا رب السلم اور مسلم الیہ دونوں نے اس مقبوضہ گندم پر از سر نو عقد کیا ہے۔ اور مسلم فیہ پر قبضہ سے پہلے اس کے بدلے میں دوسری چیز کا لینا لازم آتا ہے حالانکہ قبضہ سے پہلے مسلم فیہ کے تبادلہ میں کسی بھی چیز کا لینا حرام ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس مخصوص حکم یعنی یہ دونوں ایک ہی چیز ہیں ان دونوں میں کوئی غیریت نہیں ہے۔ کیونکہ اگر دین کو مال عین کا غیر مانا جائے گا تو مسلم فیہ کا تبادلہ کرنا لازم آئیگا حالانکہ استبدال بالمسلم فیہ حرام ہے پس خاص طور پر استبدال حرام ہونے کے حق میں دین اور مال عین دونوں کو ایک مانا گیا ہے لیکن اس کے علاوہ باقی تمام جگہوں میں دین حقیقتاً مال عین کا غیر ہوگا اور جب دین یعنی مسلم فیہ مال عین یعنی مقبوضہ گندم کا غیر ہوا تو گویا مسلم الیہ نے ایک کر گندم خرید کر رب السلم کے ہاتھ مسلم فیہ یعنی دین کے عوض فروخت کیا ہے۔ اور اس صورت میں دو صفقوں کا جمع ہونا ظاہر ہے اور جب دو صفقہ جمع ہو گئے تو دو مرتبہ کیل کرنا بھی ضروری ہوگا۔ پس جس صورت میں فقط ایک مرتبہ کیل کیا گیا ہے اس صورت میں مسلم الیہ کی طرف سے ادائیگی معتبر نہ ہوگی۔ اور رب السلم اپنا حق وصول کرنے والا شمار نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر بیع سلم نہ ہو بلکہ قرض ہو، یعنی جب ایک آدمی نے ایک کر گندم قرض لیا، پھر قرضدار نے خرید کر قرضخواہ کو قبضہ کرنے کا حکم دیا اور یہ نہیں کہا کہ پہلے میرے واسطے قبضہ کر لے پھر اپنے واسطے قبضہ کر پس قرضخواہ نے اس پر قبضہ کر لیا، یعنی ایک مرتبہ کیل کر کے اپنے قبضہ میں لے لیا تو یہ جائز ہے کیونکہ قرضہ، عاریت پر دینے کا نام ہے۔ اور اگر قرضہ عاریت پر دینے کا نام نہ ہوتو تملیک الشئی بجنسہ نسیئة لازم آئے گا یعنی قرضدار نے جو چیز لی تھی قرضخواہ کو بجنسہ ادھار واپس کی گئی اور یہ ربوا ہے پس ثابت ہوا کہ قرض عاریت پر دینے کا نام ہے یہی وجہ ہے کہ لفظ اعارہ سے قرضہ منعقد ہو جاتا ہے چنانچہ اگر کسی نے کہا اعرتک هٰذا الدرهم تو اس سے قرض منعقد ہو جائے گا۔ چونکہ عاریہ میں میعاد لازم نہیں ہوتی بلکہ عاریت پر دینے والے کو ہر وقت شئی مستعار واپس لینے کا حق ہوتا ہے اسی لیے قرضہ میں بھی میعاد لازم نہ ہوگی پس معلوم ہوا کہ قرض عاریت پر دینے کا نام ہے اور عاریہ میں عاریت پر لینے والا بحکم شرع بعینہ وہ چیز واپس کرتا ہے جو اس نے معیر سے لی تھی۔ پس قرض کی صورت میں قرضدار جو چیز واپس کرے گا وہ مطلقاً اس چیز کا عین ہوگی جس پر قرضدار نے قبضہ کیا تھا یعنی استبدال کے حق میں بھی شئی مردود اور شئی مقبوض کے درمیان عینیت ثابت ہوگی اور استبدال کے

علاوہ دوسری جگہوں میں بھی عینیت ثابت ہوگی۔ اور جب شئی مردود بعینہٖ شئی ماخوذ اور شئی مقبوض ہے تو قرضدار کا اپنے ذمہ سے قرض ادا کرنے کے لیے قرضہ کے مال پر قرضخواہ کو قبضہ کا حکم دینا اور قرضخواہ کا اس پر قبضہ کرنا بیع کے مرتبہ میں نہ ہوگا اور جب یہ قبضہ بیع کے مرتبہ میں نہ ہوا تو یہاں دو صفقہ جمع نہ ہوئے بلکہ فقط ایک صفقہ پایا گیا یعنی قرضدار کا اپنے بائع سے خریدنا اور جب قرض کی صورت میں فقط ایک صفقہ موجود ہے تو ایک مرتبہ کیل کرنا کافی ہوگا دو مرتبہ کیل کرنے کی ضرورت نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ قرضخواہ کا ایک مرتبہ کیل کرنا یہ مشتری یعنی قرضدار کی جانب سے بحق وکالت کیل کرنا ہے اور قرضخواہ اور قرضدار کے درمیان چونکہ کوئی صفقہ نہیں پایا گیا اس لیے قرضخواہ کو اپنے واسطے قبضہ کرنے کے لیے دوبارہ کیل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

کر گیہوں میں بیع سلم میں رب السلم نے مسلم الیہ کو حکم دیا کہ اس مقدار کو ناپ کر میرے ان تھیلوں میں رکھ دو اور اس نے رب السلم کی غیوبت میں ناپ کر رکھ دیا تو کیا حکم ہے

قال ومن اسلم فی کرّ فامر رب السلم ان یکیله المسلم الیه فی غرائر رب السلم ففعل وهو غائب لم یکن قضاء لان الامر بالکیل لم یصح لانه لم یصادف ملک الآمر لان حقه فی الدین دون العین فصار المسلم الیه مستعیرا للغرائر منه وقد جعل ملک نفسه فیها فصار کما لو کان علیه دراهم دین فدفع الیه کیسا لیزنها المدیون فیه لم یصر قابضا

ترجمہ اور اگر کسی نے ایک کر گندم میں بیع سلم کی پھر رب السلم نے مسلم الیہ کو حکم دیا کہ اس کو رب السلم (میرے) تھیلوں میں ناپ دے پس مسلم الیہ نے ایسی حالت میں ناپ دیا کہ رب السلم غائب ہے تو یہ (مسلم الیہ کی طرف سے) ادائے واجب نہ ہوگا اس لیے کہ رب السلم کا ناپنے کا حکم کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ رب السلم کے حکم نے آمر (رب السلم) کی ملک کو نہیں پایا ہے۔ اس لیے کہ رب السلم کا حق دین (غیر معین) میں ہے نہ کہ کسی مال معین میں۔ پس مسلم الیہ ان تھیلوں کو رب السلم سے عاریۃً لینے والا ہو گیا درآنحالیکہ اس نے اپنی مملوکہ چیز ان تھیلوں میں بھری ہے پس یہ ایسا ہو گیا جیسے اگر اس پر دراہم قرض ہوں۔ پھر قرضخواہ نے قرضدار کو اپنی تھیلی دی تاکہ قرضدار ان دراہم کو اس میں وزن کر دے تو قرضخواہ اپنے قرضہ پر قبضہ کرنے والا نہ ہوگا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک کر گندم کی بیع سلم کی پھر رب السلم نے مسلم الیہ کو حکم دیا کہ وہ ایک کر گندم ناپ کر میرے تھیلوں میں بھر دے پس مسلم الیہ نے رب السلم کی عدم موجودگی میں (ایک کر گندم) ناپ کر اس کے تھیلوں میں بھر دیا تو ایسا کرنے سے مسلم الیہ کی طرف سے مسلم فیہ کی ادائیگی درست نہ ہوگی۔ چنانچہ اگر ابھی یہ گندم تلف ہو جائے تو مسلم الیہ کا مال ضائع ہوگا۔ رب السلم کا نقصان شمار نہ ہوگا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ رب السلم کا حق دین میں ہے نہ کہ کسی مال معین میں۔ اور دین ایک ایسا وصف ہے جو ذمہ میں ثابت ہوتا ہے اور ایسے وصف کو رب السلم کے تھیلوں میں بھرنا ایک امر محال ہے پس رب السلم کے ناپنے کے حکم نے اس کی ملک کو نہیں پایا بلکہ مسلم الیہ کی ملک کو پایا ہے اور جب رب السلم کے حکم نے اس کی ملک کو نہیں پایا تو اس کا یہ حکم کہ ناپ دے صحیح نہیں ہوا۔ اور یہ ایسا ہو گیا گویا مسلم الیہ نے رب السلم سے ان تھیلوں کو عاریۃً لیکر ان میں اپنی ذاتی چیز بھری ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ایسا کرنے سے مسلم الیہ اپنا حق یعنی مسلم فیہ ادا

کرنے والا شمار نہیں ہوتا۔ پس ثابت ہوا کہ اس صورت میں مسلم الیہ کی طرف سے ادائے واجب نہ ہوگا اور رب السلم اپنے حق کو وصول کرنے والا شمار نہ ہوگا۔ اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے: قرضدار کے ذمہ کسی کے دراہم تھے پس قرضخواہ نے اس کو اپنی تھیلی اس واسطے دی کہ وہ دراہم کو اس میں وزن کر دے۔ حالانکہ ایسا کرنے سے قرضخواہ اپنے قرضہ کا مالک نہ ہوگا اور قرض ادا نہ ہوگا پس اسی طرح رب السلم بھی قابض نہ ہوگا۔

خریدی ہوئی گندم کے بارے میں مشتری نے بائع کو کہا کہ ناپ کر میرے ان تھیلوں میں بھر دو، بائع نے مشتری کی عدم موجودگی میں گندم ناپ کر تھیلوں میں ڈال دی تو کیا حکم ہے

ولو كانت الحنطة مشتراة والمسألة بحالها صار قابضا لان الامر قد صح حيث صادف ملكه لانه ملك العين بالبيع الا ترى انه لو امره بالطحن كان الطحين فى السلم للمسلم اليه وفى الشرى للمشترى لصحة الامر وكذا اذا امره ان يصبه فى البحر فى السلم يهلك من مال المسلم اليه وفى الشرى من مال المشترى ويتقرر الثمن عليه لما قلنا ولهذا يكتفى بذلك الكيل فى الشرى فى الصحيح لانه نائب عنه فى الكيل والقبض بالوقوع فى غرائر المشترى

ترجمہ اور اگر گندم خریدا ہوا ہو۔ اور باقی مسئلہ کی صورت اپنے حال پر ہو تو مشتری قابض ہو جائے گا۔ اس لیے مشتری کا حکم دینا صحیح ہو گیا کیونکہ اس حکم نے اس کی ملک کو پالیا ہے اس لیے کہ بیع کی وجہ سے مشتری اس مال عین کا مالک ہو گیا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اس نے گندم پیس ڈالنے کا حکم دیا تو سلم کی صورت میں یہ آٹا مسلم الیہ کا ہوتا ہے اور خرید کی صورت میں مشتری کا ہوتا ہے۔ کیونکہ مشتری کا حکم صحیح ہے اور اسی طرح اگر مشتری نے بائع کو حکم دیا کہ یہ مال سمندر میں ڈال دے تو سلم کی صورت میں یہ مال مسلم الیہ کا برباد ہوگا اور خرید کی صورت میں یہ مشتری کا مال ہلاک ہوگا۔ اور اس پر ثمن واجب ہوتا ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی اور اسی وجہ سے شراء میں صحیح قول کے مطابق اس کیل پر اکتفاء کیا جائے گا کیونکہ بائع ناپنے میں مشتری کا نائب ہے اور مشتری کے تھیلوں میں بھر جانے پر مشتری قابض ہو گیا ہے۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے معینہ گندم خریدا اور مشتری نے بائع کو اپنے تھیلے دے کر کہا کہ اس کو ناپ کر میرے ان تھیلوں میں بھر دو۔ پس بائع نے ایسی حالت میں گندم ناپ کو مشتری کے تھیلوں میں بھرا کہ مشتری موجود نہ تھا تو اس صورت میں مشتری قابض ہو جائے گا۔ اور بائع مبیع سپرد کرنے والا شمار ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ محض خریدنے سے مشتری گندم کا مالک ہو گیا ہے لہذا مشتری نے اپنی مملوکہ چیز کو اپنے مملوکہ تھیلوں میں بھرنے کا حکم دیا ہے اور چونکہ اپنی مملوکہ چیز کو اپنے مملوکہ تھیلوں میں بھرنے کا حکم کرنا درست ہے اسلیے مشتری کا یہ حکم کرنا بھی درست ہوگا۔ اور جب مشتری کا یہ حکم کرنا درست ہے تو بائع مشتری کی جانب سے تھیلوں میں گندم بھرنے کا وکیل ہوا۔ اور تھیلے مشتری کے مملوک ہونے کی وجہ سے چونکہ حکماً مشتری کے قبضہ میں ہیں۔ اس لیے جو گندم ان میں بھرا گیا ہے وہ بھی مشتری کے قبضہ میں ہوگا پس ثابت ہوا کہ اگر بائع نے مشتری کے حکم سے اس کے تھیلوں میں گندم بھرا ہو تو مشتری قابض ہو جائے گا اور بائع بری الذمہ ہو جائے گا۔

اس کی نظیر یہ ہے کہ رب السلم نے مسلم الیہ کو مسلم فیہ یعنی گندم پیسنے کا حکم دیا اور مسلم الیہ نے حکم کے مطابق اس کو پیس دیا تو آٹا مسلم الیہ کے لیے ہوگا حتیٰ کہ اگر رب السلم نے آٹا لے لیا تو حرام ہوگا کیونکہ اس صورت میں مسلم فیہ یعنی گندم پر قبضہ سے پہلے اس کا تبادلہ کرنا لازم آیا۔ حالانکہ قبضہ سے پہلے مسلم فیہ کے عوض کسی دوسری چیز کو لینا جائز نہیں ہے اور اگر گندم بغیر بیع سلم کے مطلق بیع کے تحت خریدا گیا پھر مشتری نے بائع کو اس کے پیسنے کا حکم دیا اور بائع نے مشتری کے حکم کے مطابق اس کو پیس دیا تو آٹا مشتری کے لیے ہوگا۔ کیونکہ مشتری کا آٹا پیسنے کا حکم کرنا صحیح ہے پس اگر سلم کی صورت میں آٹا ہلاک ہوگیا تو وہ مسلم الیہ کا مال ہلاک ہوگا اور رب السلم کا دین جیسا اس پر واجب تھا ویسا ہی عود کر آئے گا۔ اور اگر خرید کی صورت میں آٹا ہلاک ہوگیا تو وہ مشتری کا مال ضائع ہوگا۔ اور مشتری پر اس کا ثمن واجب ہوگا اسی طرح اگر رب السلم نے مسلم الیہ کو حکم دیا کہ وہ مسلم فیہ کو دریا میں ڈال دے پس مسلم الیہ نے اس کو دریا میں ڈال دیا تو یہ مسلم الیہ کا مال ہلاک ہوگا کیونکہ سلم کی صورت میں رب السلم کا حکم صحیح نہیں ہے اور اگر مشتری نے بائع کو اس کا حکم دیا تو مشتری کا مال ہلاک ہوگا۔ اور مشتری پر اس کا ثمن واجب ہوگا کیونکہ مشتری کا حکم دینا صحیح ہے چونکہ مشتری کا اپنے بائع کو حکم کرنا صحیح ہو جاتا ہے اسی لیے خرید کی صورت میں فقط بائع کا کیل کرنا کافی ہے یہی صحیح قول ہے کیونکہ بائع کیل کرنے میں مشتری کا نائب ہوگیا اور مشتری کے تھیلوں میں بھر جانے سے مشتری قابض ہوگا اور چونکہ نائب کا فعل درحقیقت اصل کا فعل ہوتا ہے اس لیے بائع کا کیل کرنا درحقیقت مشتری کا کیل کرنا ہوگا اور جب بائع کا کیل کرنا درحقیقت مشتری کا کیل کرنا ہوا تو یہ اعتراض بھی واقع نہ ہوگا کہ بائع کا مسلِّم (سپرد کرنے والا ہونا) اور متسلِّم (قبضہ کرنے والا ہونا) لازم آتا ہے کیونکہ اب بائع مسلِّم (سپرد کرنے والا ہوگا اور مشتری متسلِّم (قبضہ کرنے والا) ہوگا۔

مشتری نے بائع کو حکم دیا کہ مبیع ناپ کر اپنے تھیلوں میں ڈال دے بائع نے مشتری کی عدم موجودگی میں مبیع کیل کر کے اپنے تھیلوں میں بھر دی تو مشتری مبیع پر قابض نہ ہوگا

ولو امره في الشرى ان يكيله في غرائر البائع ففعل لم يصر قابضا لانه استعار غرائره ولم يقبضها فلا تصير الغرائر في يده فكذا ما يقع فيها وصار كما لو امره ان يكيله ويعزله في ناحية من بيت البائع لان البيت بنواحيه في يده فلم يصر المشتري قابضا۔

ترجمہ ...... اور اگر خرید کی صورت میں مشتری نے بائع کو حکم دیا کہ مبیع کو بائع کے تھیلوں میں کیل کر دے پس اس نے (مشتری کی عدم موجودگی میں) ایسا کیا تو مشتری قابض نہ ہوگا۔ کیونکہ مشتری نے بائع کے تھیلوں کو مستعار لیا اور ان پر قبضہ نہیں کیا۔ پس تھیلے مشتری کے قبضہ میں نہ ہوں گے تو جو چیز تھیلوں کے اندر ہے وہ بھی ایسی ہی ہوگی۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسا مشتری نے بائع کو حکم دیا کہ اس اناج کو کیل کر کے اپنے گھر کے ایک کونہ میں جدا کر دے کیونکہ گھر اپنے کونوں کے ساتھ بائع کے قبضہ میں ہے لہٰذا مشتری قابض نہ ہوگا۔

تشریح ...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مشتری نے بائع کو حکم دیا کہ وہ مبیع ناپ کر اپنے تھیلوں میں بھر دے، پس بائع نے مشتری کی عدم موجودگی میں مبیع کیل کر کے اپنے تھیلوں میں بھر دی تو مشتری مبیع پر قابض نہ ہوگا کیونکہ مشتری نے بائع کے تھیلے عاریۃً مانگے ہیں مگر ان پر قبضہ نہیں کیا ہے اور اعارہ چونکہ ایک عقد تبرع ہے بغیر قبضہ کے تام نہیں ہوتا۔ اس لیے اعارہ بھی بغیر قبضہ کے تام نہ ہوگا اور جب اعارہ تام نہ

ہوا تو یہ تھیلے مشتری کے قبضہ میں شمار نہ ہوں گے اور جب تھیلے مشتری کے قبضہ میں نہ ہوئے تو وہ مبیع جو ان میں بھری گئی ہے اس پر بھی مشتری کا قبضہ شمار نہ ہوگا۔ اور یہ ایسا ہوگیا جیسے مشتری نے بائع کو حکم دیا کہ وہ مبیع کیل کر کے اپنے گھر کے ایک کونہ میں رکھ دے۔ پس بائع نے مشتری کی عدم موجودگی میں کیل کر کے اس کو اپنے گھر کے ایک کونہ میں رکھ دیا تو مشتری اس سے بھی قابض شمار نہ ہوگا کیونکہ گھر اپنے تمام اطراف و جوانب کے ساتھ بائع کے قبضہ میں ہے کیونکہ مشتری نے ایک کونہ اس سے مستعار لیا ہے مگر اس پر قبضہ نہیں کیا تو قبضہ نہ کرنے کی وجہ سے اعارۃ تام نہ ہوگا اور جب اعارہ تام نہ ہوا تو مشتری اس کونہ پر قابض بھی شمار نہ ہوگا اور جب گھر کے کونہ پر مشتری کا قبضہ نہیں ہوا تو جو اناج اس میں رکھا گیا ہے اس پر بھی مشتری کا قبضہ شمار نہ ہوگا۔

دَین اور عَین جمع ہو گئے اور تھیلے مشتری کے ہیں اور اس نے پہلے عین بھرا تو مشتری قابض ہو جائے گا

ولو اجتمع الدين والعين والغرائر للمشترى ان بدأ بالعين صار قابضا اما العين فلصحة الامر فيه واما الدين فلاتصاله بملكه وبمثله يصير قابضا كمن استقرض حنطة وامره ان يزرعها فى ارضه وكمن دفع الى صائغ خاتما وامره ان يزيده من عنده نصف دينار وان بدأ بالدين لم يصر قابضا اما الدين فلعدم صحة الامر واما العين فلانه خلطه بملكه قبل التسليم فصار مستهلكا عند ابى حنيفة فينتقض البيع وهذا الخلط غير مرضى به من جهته لجواز ان يكون مراده البداية بالعين وعندهما هو بالخيار ان شاء نقض البيع وان شاء شاركه فى المخلوط لان الخلط ليس باستهلاک عندهما۔

ترجمہ اور اگر دین و عین دونوں جمع ہوئے اور تھیلے مشتری کے ہیں تو اگر اس نے پہلے مال عین بھرا تو مشتری قابض ہو جائے گا۔ بہر حال مال عین تو اس لیے کہ اس میں کیل کرنے کا حکم صحیح ہوگیا ہے اور بہر حال دین تو اس لیے کہ وہ مشتری کی ملکیت کے ساتھ مل گیا ہے اور ایسے ملنے سے مشتری قابض ہو جاتا ہے جیسے کسی نے گندم قرض لیا اور قرضہ دینے والے کو حکم دیا کہ وہ اس کو میری زمین میں زراعت کردے (بودے) اور جیسے کسی نے سنار کو انگوٹھی دی اور اس کو حکم دیا کہ اس میں اپنے پاس سے آدھا دینار بڑھادے اور اگر بائع نے پہلے دین (مسلم فیہ) کو بھرا تو مشتری قابض نہ ہوگا۔ بہر حال دین پر قابض نہ ہونا تو اس لیے ہے کہ کیل کرنے کا حکم صحیح نہ ہوا اور رہا مال عین تو اسلئے کہ بائع نے سپرد کرنے سے پہلے اس کو اپنی ملک کے ساتھ ملا دیا ہے تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ وہ مال ہلاک ہوگیا اسلئے بیع ٹوٹ جائے گی اور ایسا ملانا مشتری کی جانب سے ناپسندیدہ ہے کیونکہ ممکن ہے کہ مشتری کی مراد ابتداء بالعین ہو اور صاحبینؒ کے نزدیک مشتری کو اختیار ہے اگر چاہے بیع کو توڑ دے اور چاہے تو بائع کو شئی مخلوط میں شریک کرلے کیونکہ خلط کرنا (ملانا) صاحبین کے نزدیک تلف کرنا نہیں ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے آدمی سے ایک کُر گندم کی بیع سلم کی اور مسلم فیہ ادا کرنے کے لیے ایک ماہ کی میعاد مقرر کر دی گئی پس میعاد پوری ہونے پر رب السلم نے مسلم الیہ سے ایک کُر گندم معین خریدا تو اب مسلم الیہ پر دو کُر گندم کی سپردگی واجب ہوئی ایک کُر مسلم فیہ جس کو دین کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے اور ایک کُر مبیع جس کو عین کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے پس جب

مشتری نے بائع کو اپنے تھیلے دے کر کہا کہ دین یعنی مسلم فیہ اور عین یعنی مبیع دونوں کو ان تھیلوں میں بھر دو۔ تو بائع نے مشتری کی عدم موجودگی میں ان دونوں کو اس کے تھیلوں میں بھر دیا۔ اب اگر بائع جو مسلم الیہ بھی ہے اس نے تھیلوں میں پہلے مال عین یعنی مبیع کو بھرا اور پھر دین یعنی مسلم فیہ کو بھرا تو مشتری جو رب السلم بھی ہے ان دونوں پر قابض ہو جائے گا۔ مال عین یعنی مبیع پر تو اس لیے قابض ہو جائے گا کہ مبیع چونکہ معین ہونے کی وجہ سے اسکی مملوک ہے اس لیے اس کو ناپنے اور کیل کرنے کا حکم صحیح ہو گیا۔ اور وکیل اور نائب کا فعل چونکہ منو کل کا فعل شمار ہوتا ہے اس لیے بائع کا مبیع کو کیل کر کے مشتری کے تھیلوں میں بھرنا ایسا ہے جیسا کہ خود مشتری نے کیل کر کے بھرا ہو اور مشتری مبیع کیل کر کے اپنے تھیلوں میں بھرنے سے چونکہ قابض ہو جاتا ہے اس لیے اس صورت میں بھی قابض ہو جائے گا اور دین یعنی مسلم فیہ پر مشتری کا قبضہ اس لیے ثابت ہو جائے گا کہ مسلم فیہ مشتری کی مِلک یعنی مال عین کے ساتھ مل گئی ہے اور باہمی رضامندی سے اس طرح کے ملنے سے بھی چونکہ قبضہ ثابت ہو جاتا ہے اس لیے مشتری دین یعنی مسلم فیہ پر بھی قابض شمار ہوگا جیسے ایک آدمی نے گندم قرض لیا اور قرض دینے والے کو حکم دیا کہ وہ اس کو میری زمین میں بو دے (زراعت کر دے) پس قرضہ دینے والے نے قرضہ لینے والے کے حکم کے مطابق اس گندم کو قرضدار کی زمین میں بو دیا تو چونکہ وہ گندم قرضدار کی ملک یعنی اس کی زمین میں مل گیا ہے اس لیے قرضدار اس گندم پر قبضہ کرنے والا شمار ہوگا۔ اور جیسے کسی نے سنار کو اپنی انگوٹھی دے کر کہا کہ اس میں اپنے پاس سے نصف دینار سونا بڑھا دے۔ پس جب سنار نے انگوٹھی میں اس قدر سونا ملا دیا تو انگوٹھی کا مالک اس کا بھی قابض ہو گیا ہے کیونکہ نصف دینار سونا اس کی ملک یعنی انگوٹھی کے ساتھ مل گیا ہے۔

اور اگر بائع یعنی مسلم الیہ نے پہلے سلم کا گندم یعنی مسلم فیہ مشتری کے تھیلوں میں بھری اور پھر وہ گندم بھرا جو مبیع ہے تو اس صورت میں رب السلم یعنی مشتری اس پر قابض شمار نہ ہوگا دین یعنی مسلم فیہ پر تو اس لیے قابض نہ ہوگا کہ رب السلم کا حق دین میں ہے اور دین یعنی مسلم فیہ غیر معین ہے اور تھیلوں میں جو بھرا گیا ہے وہ عین یعنی معین ہے۔ پس وہ ابھی تک مسلم الیہ کا مال ہے اور جب وہ مسلم الیہ کا مال ہے تو رب السلم کا حکم کرنا کس طرح درست ہوگا۔ اور جب رب السلم کا حکم کرنا درست نہیں، تو رب السلم اس پر قابض بھی شمار نہ ہوگا۔ اور رہا مال عین یعنی وہ گندم جس کو بیع مطلق کے تحت خریدا ہے تو وہ چونکہ مشتری کو سپرد کرنے سے پہلے مسلم الیہ کی ملک کے ساتھ اپنے طریقہ پر مل گیا ہے جس کو الگ نہیں کیا جا سکتا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گویا مبیع قبضہ سے پہلے ہلاک ہو گئی اور مشتری کے قبضہ سے پہلے مبیع ہلاک ہونے کی صورت میں بیع چونکہ فسخ ہو جاتی ہے اس لئے اس صورت میں بیع فسخ ہو جائے گی اور جب بیع فسخ ہو گئی تو مشتری کے قابض ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

سوال ... رہا یہ سوال کہ مبیع کا مسلم الیہ کی ملک یعنی مسلم فیہ کے ساتھ مخلوط ہونا مشتری کی اجازت سے حاصل ہوا ہے اس لئے بیع فسخ نہ ہونی چاہئے تھی؟

جواب ... اس کا جواب یہ ہے کہ مشتری اس طریقہ سے مخلوط کرنے پر راضی نہیں تھا بلکہ وہ اس طرح مخلوط کرنے پر راضی تھا جس سے اس کا قبضہ متحقق ہو جائے اور وہ صورت یہ ہے کہ مسلم الیہ پہلے مال عین کو تھیلوں میں بھرتا اور پھر دین یعنی مسلم فیہ کو بھرتا۔ پس جب اس کی رضاء کے مطابق خلط نہیں پایا گیا تو بیع فسخ ہو جائے گی۔ اور صاحبین کے نزدیک اس صورت میں مشتری کو اختیار ہوگا جی چاہے بیع فسخ کر دے اور جی چاہے شئی مخلوط میں مسلم الیہ کو اپنے ساتھ شریک کر لے کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک خلط یعنی مبیع (مال عین) کا مسلم فیہ (مال دین)

کے ساتھ مل جانا استہلاک شمار نہیں ہوتا۔

باندی ایک کُر گندم کے عوض دی مسلم الیہ نے قبضہ کرلیا، پھر دونوں نے اقالہ کیا اور وہ باندی مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہوگئی تو یوم القبض کی قیمت لازم ہوگی

قال ومن اسلم جارية في كر حنطة وقبضها المسلم اليه ثم تقايلا فماتت في يد المشتري فعليه قيمتها يوم قبضها ولو تقايلا بعد هلاك الجارية جاز لان صحة الاقالة تعتمد بقاء العقد وذلك بقيام المعقود عليه وفي السلم المعقود عليه انما هو المسلم فيه فصحت الاقالة حال بقائه واذا جاز ابتداء اولى ان يبقى انتهاء لان البقاء اسهل واذا انفسخ العقد في المسلم فيه انفسخ في الجارية تبعا فيجب عليه ردها وقد عجز فيجب عليه رد قيمتها

ترجمہ ... اور اگر کسی نے ایک باندی کو ایک کُر گندم کی سلم میں دیا اور مسلم الیہ نے اس پر قبضہ کرلیا پھر دونوں نے اقالہ کرلیا پھر وہ باندی مشتری (مسلم الیہ) کے قبضہ میں مرگئی پس مسلم الیہ پر اس باندی کی وہ قیمت واجب ہوگی جو قبضہ کرنے کے روز تھی اور اگر باندی ہلاک ہونے کے بعد اقالہ کیا تو جائز ہے کیونکہ اقالہ کا صحیح ہونا بقائے عقد پر اعتماد کرتا ہے اور بقائے عقد معقود علیہ موجود ہونے سے ہوتا ہے اور عقد سلم میں معقود علیہ، مسلم فیہ ہوتی ہے پس اقالہ صحیح ہوگا معقود علیہ کی بقاء کے وقت اور جب اقالہ ابتداء جائز ہوگیا تو انتہاء بدرجۂ اولی باقی رہے گا کیونکہ بقاء آسان ہے۔ اور جب مسلم فیہ میں عقد فسخ ہوگیا تو تابع ہوکر باندی میں بھی فسخ ہوجائیگا پس مسلم الیہ پر باندی واپس کرنا واجب ہوگا اور وہ چونکہ اس سے عاجز آ گیا اس لیے اس پر اسکی قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا۔

تشریح ... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک کُر گندم میں ایک باندی کا عقد سلم کیا یعنی باندی کو راس المال اور ایک کُر گندم کو مسلم فیہ قرار دیا۔ اور مسلم الیہ نے باندی یعنی راس المال پر قبضہ بھی کرلیا پھر دونوں نے عقد سلم کا اقالہ کرلیا۔ اقالہ کے بعد باندی مسلم الیہ کے قبضہ میں مرگئی تو باندی کے مرجانے کی وجہ سے اقالہ باطل نہ ہوگا بلکہ اقالہ درست ہوگا۔ اور مسلم الیہ پر باندی کی اس دن کی قیمت واجب ہوگی جس دن اس نے باندی پر قبضہ کیا تھا اور اگر باندی پہلے مرگئی اور اقالہ بعد میں کیا تو بھی اقالہ جائز ہے کیونکہ اقالہ اس وقت صحیح ہوتا ہے جبکہ عقد موجود ہو اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اقالہ نام ہے فسخ عقد کا اور فسخ عقد بغیر عقد کے نہیں ہوسکتا۔ پس معلوم ہوا کہ اقالہ کا صحیح ہونا عقد کی بقاء پر موقوف ہے۔ اور عقد کی بقاء معقود علیہ کی بقاء پر موقوف ہے اور عقد سلم میں معقود علیہ مسلم فیہ ہوتا ہے اور مسلم فیہ یعنی ما وجب فی الذمہ موجود ہے۔ پس جب مسلم فیہ موجود ہے یعنی مسلم الیہ کے ذمہ میں دین ثابت ہے تو عقد سلم بھی موجود ہوگا اور جب عقد سلم موجود ہے تو اس کا اقالہ کرنا بھی درست ہوگا۔

اور جب اقالہ باندی کے مرجانے کے بعد ابتداء جائز ہے جیسا کہ دوسرے مسئلہ میں ہے تو اگر اقالہ کے بعد باندی مرگئی جیسا کہ پہلے مسئلہ میں ہے تو اقالہ بدرجہ اولی باقی رہے گا کیونکہ بقاء ابتداء کے مقابلہ میں آسان ہوتی ہے۔

واذا انفسخ العقد الخ ۔ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال ... یہ ہے کہ مردار باندی کے حق میں اقالہ کس طرح متحقق ہوگا درآنحالیکہ مردار باندی اقالہ کا محل نہیں ہوسکتی ؟

جواب ... اس کا جواب یہ ہے کہ مسلم فیہ یعنی ایک کُر گندم میں عقد سلم بالذات اور بلاواسطہ فسخ ہوا ہے لیکن باندی کے حق میں بالتبع فسخ ہوا ہے۔ اور بہت سی چیزیں اگر چہ قصداً ثابت نہیں ہوتیں لیکن تبعاً ثابت ہو جاتی ہیں۔ اس لیے مردار باندی کے حق میں بھی عقد سلم تبعاً فسخ ہو جائے گا اور جب باندی کے حق میں عقد سلم فسخ ہو گیا تو مسلم الیہ پر اس باندی کا واپس کرنا واجب ہوا۔ مگر چونکہ مسلم الیہ باندی کے مر جانے کی وجہ سے بعینہٖ باندی واپس کرنے سے عاجز آ گیا ہے اس لیے اس کا قائم مقام یعنی باندی کی قیمت واجب ہوگی اور قیمت میں اس دن کا اعتبار کیا جائے گا جس دن مسلم الیہ نے باندی پر قبضہ کیا تھا یعنی مسلم الیہ پر باندی کی وہ قیمت لازم ہوگی جو قبضہ کرنے کے روز تھی اگر چہ مرنے کے روز اس کی قیمت کم وبیش ہو۔ کیونکہ سبب یعنی قبضہ جو ضمان واجب کرتا ہے اسی دن میں پایا گیا ہے اس لئے اسی دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ یہ واضح رہے کہ اگر رب السلم اور مسلم الیہ کے درمیان باندی کی قیمت میں اختلاف پیدا ہو گیا تو رب السلم کا بینہ قبول کیا جائے گا۔ اور رب السلم کے پاس بینہ نہ ہونے کی صورت میں مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا۔

ایک ہزار کے عوض باندی خریدی پھر اقالہ کیا اور باندی مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہوگئی اقالہ باطل ہے

ولو اشترى جارية بالف درهم ثم تقايلا فماتت في يد المشترى بطلت الاقالة ولو تقايلا بعد موتها فالاقالة باطلة لان المعقود عليه في البيع انما هو الجارية فلا يبقى العقد بعد هلاكها فلا تصح الاقالة ابتداء فلا تبقى انتهاء لانعدام محله وهذا بخلاف بيع المقايضة حيث يصح الاقالة وتبقى بعد هلاك احد العوضين لان كل واحد منهما مبيع فيه

ترجمہ ... اور اگر کسی نے ایک باندی ایک ہزار درہم کے عوض خریدی پھر دونوں نے اقالہ کیا پھر مشتری کے قبضہ میں باندی مرگئی تو اقالہ باطل ہو گیا اور اگر باندی مر جانے کے بعد دونوں نے اقالہ کیا تو اقالہ باطل ہے کیونکہ بیع میں معقود علیہ یہی باندی ہے پس باندی کے مر جانے کے بعد عقد باقی نہ رہے گا پس چونکہ ابتداءً اقالہ صحیح نہیں ہے اسلئے انتہاءً بھی باقی نہ رہیگا۔ کیونکہ اقالہ کا محل معدوم ہو گیا ہے اور یہ بیع مقایضہ کے خلاف ہے چنانچہ (بیع مقایضہ میں) ابتداءً اقالہ صحیح ہوتا ہے اور وہ احد العوضین کے ہلاک ہونے کے بعد بھی باقی رہتا ہے کیونکہ مقایضہ میں ان دونوں میں سے ہر ایک مبیع ہوتا ہے۔

تشریح ... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے مطلق بیع کے تحت ایک ہزار درہم کے عوض ایک باندی خریدی پھر بائع اور مشتری نے باہمی رضامندی سے اقالہ کیا اور اقالہ کے بعد باندی مشتری کے قبضہ میں مرگئی تو باندی کے مرنے سے اقالہ باطل ہو گیا اور اگر باندی مرنے کے بعد اقالہ کیا گیا تو بھی اقالہ باطل ہے کیونکہ اس بیع میں باندی ہی معقود علیہ ہے اور اقالہ کے لیے بقائے معقود علیہ ضروری ہے پس جب معقود علیہ پہلے ہلاک ہو گیا اور اقالہ بعد میں ہوا تو محل اقالہ یعنی معقود علیہ معدوم ہونے کی وجہ سے ابتداءً ہی اقالہ درست نہ ہوا۔ اور جب اقالہ پہلے ہوا اور معقود علیہ بعد میں ہلاک ہوا تو معقود علیہ باقی نہ رہنے کی وجہ سے اقالہ بھی باقی نہ رہے گا بلکہ باطل ہو جائے گا۔ ہاں! بیع مقایضہ یعنی بیع العین بالعین میں اگر احد العوضین کے ہلاک ہونے کے بعد اقالہ کیا گیا تو بھی جائز ہے اور اگر اقالہ کے بعد احد العوضین ہلاک ہوا تو بھی اقالہ باقی رہے گا۔

دلیل یہ ہے کہ بیع مقایضہ میں دونوں عوضوں میں سے ہر عوض مبیع ہوتا ہے اور ہر عوض ثمن ہوتا ہے پس جو عوض ہلاک ہو جائے گا اس کو

ثمن قرار دیں گے اور جو باقی رہے گا اس کو مبیع قرار دیں گے اور مبیع موجود ہونے کی صورت میں چونکہ اقالہ درست ہوتا ہے اس لیے اس صورت میں اقالہ ابتداءً بھی درست ہوگا اور بقاءً بھی درست ہوگا۔

ایک کُر گندم کیساتھ بیع السلم کی اور مسلم الیہ نے ردّی کی شرط لگائی تھی اور رب السلم نے کہا کہ کوئی شرط نہیں تھی تو کس کا قول معتبر ہوگا

قال ومن اسلم الی رجل دراهم فی كُر حنطة فقال المسلم اليه شرطت رديا وقال رب السلم لم تشترط شيئا فالقول قول المسلم اليه لان رب السّلم متعنت فی انكاره الصحة لان المسلم فيه يربو علی رأس المال فی العادة وفی عكسه قالوا يجب ان يكون القول لرب السلم عند ابی حنيفة لانه يدعی الصحة وان كان صاحبه منكرا وعندهما القول للمسلم اليه لانه منكر وان انكر الصحة وسنقرره من بعد ان شاء الله تعالی

ترجمہ اور اگر کسی آدمی نے کسی آدمی کو ایک کُر گندم کی بیع سلم میں دراہم دیئے پس مسلم الیہ نے کہا کہ میں نے ردّی کی شرط لگائی تھی اور رب السلم نے کہا کہ کوئی شرط نہیں لگائی ہے تو مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ صحت سلم کا انکار کرنے میں رب السلم سرکشی کرتا ہے۔ اس لیے کہ عادۃً مسلم فیہ، راس المال سے بڑھ کر ہوتی ہے اور اس کے برعکس صورت میں مشائخ نے کہا کہ ابوحنیفہ کے نزدیک رب السلم کا قول معتبر ہوگا۔ اس لیے کہ رب السلم اس عقد کے صحیح ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اگرچہ اس کا ساتھی منکر ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا اس لیے کہ مسلم الیہ منکر ہے اگرچہ اس نے صحت سلم کا انکار کیا ہے اور ہم اس کو انشاء اللہ بعد میں ثابت کریں گے۔

تشریح متعنت وہ شخص ہے جو نفع بخش چیز کا انکار کرے اور دوسرے کو ضرر پہنچانے کا ارادہ رکھتا ہو۔ اور مخاصم وہ ہے جو ضرر رساں چیز کا انکار کرے۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک کُر گندم کی بیع سلم کی پس مسلم الیہ نے کہا کہ میں نے مسلم فیہ کے ردّی ہونے کی شرط لگائی تھی اور رب السلم نے کہا کہ کوئی شرط نہیں لگائی گئی تھی گویا مسلم الیہ نے دعویٰ کیا کہ عقد سلم صحیح ہے اور رب السلم نے دعویٰ کیا کہ عقد سلم صحیح نہیں ہے کیونکہ سلم صحیح ہونے کے لیے مسلم فیہ کا وصف بیان کرنا ضروری ہے پس جب مسلم الیہ نے مسلم فیہ کے ردّی ہونے کی شرط لگانے کا دعویٰ کیا تو گویا سلم صحیح ہونے کا دعویٰ کیا اور رب السلم چونکہ بیان وصف کا انکار کرتا ہے اس لیے گویا اس نے عقد سلم صحیح ہونے کا انکار کیا بہر حال ایسی صورت میں مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ رب السلم صحت سلم کا انکار کرنے کی وجہ سے متعنت ہے اور متعنت اس وجہ سے ہے کہ مسلم فیہ عادۃً راس المال سے بڑھ کر ہوتی ہے۔ پس سلم کو باقی رکھنے میں رب السلم کا نفع ہے مگر اس کے باوجود وہ اس سے منکر ہے۔ اور نفع بخش چیز کے منکر کو چونکہ متعنت کہا جاتا ہے اسلئے رب السلم متعنت ہوا اور متعنت کا قول شرعاً مردود ہوتا ہے اس لیے صحت سلم کے انکار کے سلسلے میں رب السلم کا قول معتبر نہ ہوگا اور جب رب السلم کا قول معتبر نہ ہوا تو مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا۔

خادم کے نزدیک اس دلیل کی تقریر اس طرح بھی کی جا سکتی ہے کہ اصل عقد کا صحیح ہونا ہے اور صحیح نہ ہونا خلاف اصل اور خلاف ظاہر ہے پس مسلم الیہ کا قول کہ میں نے مسلم فیہ کے ردّی ہونے کی شرط لگائی تھی اور عقد سلم صحیح ہے ظاہر حال اور اصل کے موافق ہے اور رب السلم کا قول کہ کوئی شرط نہیں لگائی تھی اور عقد سلم صحیح نہیں ہے ظاہر حال اور اصل کے خلاف ہے اور فقہاء نے تصریح کی ہے کہ جس کا قول

ظاہر حال اور اصل کے موافق ہو وہ مدعیٰ علیہ ہوتا ہے اور جس کا قول ظاہر حال اور اصل کے خلاف ہو وہ مدعی ہوتا ہے پس اس تصریح کے مطابق مسلم الیہ مدعیٰ علیہ اور رب السلم مدعی ہوا اور مسئلہ اس صورت میں فرض کیا گیا ہے جبکہ مدعی کے پاس بیّنہ (گواہ) موجود نہ ہوں اور حدیث اَلْبَیِّنَۃُ عَلَی الْمُدَّعِی وَ الْیَمِیْنُ عَلٰی مَنْ اَنْکَرَ کی رو سے مدعی کے پاس اگر بیّنہ موجود نہ ہو تو مدعیٰ علیہ کا قول معتبر ہوتا ہے اس لیے مسئلہ مذکورہ میں مدعیٰ علیہ یعنی مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا۔ (جمیل)

صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ اگر مسئلہ کی صورت برعکس ہوگئی یعنی رب السلم نے کہا کہ مسلم الیہ نے مسلم فیہ کے ردّی ہونے کی شرط لگائی تھی لہٰذا عقد سلم صحیح ہے اور مسلم الیہ نے کہا کہ میں نے کوئی شرط نہیں لگائی تھی لہٰذا عقد سلم صحیح نہیں ہے تو اس صورت میں مشائخ احناف نے کہا کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رب السلم کا قول معتبر ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا۔

امام صاحبؒ کی دلیل ...... یہ ہے کہ بظاہر اگرچہ رب السلم عقد سلم کے صحیح ہونے کا مدعی ہے اور مسلم الیہ اس کا منکر ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ رب السلم کا قول چونکہ ظاہر حال کے موافق ہے اس لیے رب السلم شرعاً مدعیٰ علیہ ہوگا اور رب السلم کا قول ظاہر حال کے موافق اس لئے ہے کہ رب السلم کے قول کے مطابق عقد سلم صحیح ہو جاتا ہے اور مسلمان کا ظاہر حال یہی ہے کہ وہ عقد صحیح کا ارتکاب کرتا ہے اور عقد فاسد اور معصیت سے اجتناب کرتا ہے، پس ثابت ہوا کہ رب السلم حقیقۃً مدعیٰ علیہ ہے اور مسلم الیہ کا قول کہ میں نے کوئی شرط نہیں لگائی اور عقد سلم صحیح نہیں ہے ظاہر حال کے خلاف ہے اور چونکہ جس کا قول ظاہر حال کے خلاف ہوتا ہے وہ مدعی کہلاتا ہے اس لیے اس صورت میں مسلم الیہ مدعی ہوگا اور مدعی یعنی مسلم الیہ کے پاس چونکہ بیّنہ موجود نہیں ہے اس لیے مدعیٰ علیہ یعنی رب السلم کا قول معتبر ہوگا۔

صاحبین نے مدعی اور مدعیٰ الیہ کی حقیقی تعریف پر نظر نہ ڈال کر صرف اتنا دیکھا کہ رب السلم صحت سلم کا مدعی ہے اور مسلم الیہ صحتِ سلم کا منکر ہے۔ اور بیّنہ موجود نہ ہونے کی صورت میں منکر کا قول معتبر ہوتا ہے اس لیے مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا حالانکہ یہ بات حقیقت سے کوسوں دور ہے۔

مسلم الیہ نے کہا کہ مدت نہیں تھی، رب السّلم نے کہا مدّت تھی، تو کس کا قول معتبر ہوگا

ولو قال المسلم اليه لم يكن له اجل وقال رب السلم بل كان له اجل فالقول قول رب السلم لان المسلم اليه متعنت في انكاره حقا له وهو الاجل والفساد لعدم الاجل غير متيقن لمكان الاجتهاد فلا يعتبر النفع في رد رأس المال بخلاف عدم الوصف وفي عكسه القول لرب السلم عندهما لانه ينكر حقا عليه فيكون القول قوله وان انكر الصحة كرب المال اذا قال للمضارب شرطت لک نصف الربح الا عشرة وقال المضارب لا بل شرطت لي نصف الربح فالقول لرب المال لانه ينكر استحقاق الربح وان انكر الصحة وعند ابي حنيفة القول للمسلم اليه لانه يدعي الصحة وقد اتفقا على عقد واحد فكانا متفقين على الصحة ظاهرا بخلاف مسألة المضاربة ولانه ليس بلازم فلا يعتبر الاختلاف فيه فبقي مجرد دعوى استحقاق الربح اما السلم فلازم فصار الاصل ان من خرج كلامه تعنتا فالقول لصاحبه بالاتفاق وان خرج خصومة ووقع الاتفاق على عقد واحد فالقول لمدعي الصحة عنده وعندهما للمنكر وان انكر الصحة

ترجمہ۔ اور اگر مسلم الیہ نے کہا کہ (مسلم فیہ ادا کرنے کے لئے کوئی میعاد نہیں تھی اور رب السلم نے کہا بلکہ اس کے لیے میعاد تھی تو رب السلم کا قول قبول ہوگا کیونکہ مسلم الیہ اپنے حق یعنی میعاد کا انکار کرنے میں متعنت (سرکش) ہے۔ اور میعاد نہ ہونے کی وجہ سے فساد غیر یقینی ہے کیونکہ (اس میں) اختلاف اور اجتہاد ہے۔ پس رأس المال واپس کرنے میں نفع معتبر نہ ہوگا۔ بر خلاف عدم بیان وصف کے اور اس کے برعکس صورت میں صاحبین کے نزدیک رب السلم کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ وہ اپنے اوپر ایک حق ہونے سے انکار کرتا ہے لہذا اسی کا قول قبول ہوگا۔ اگر چہ وہ صحت سلم کا منکر ہے۔ جیسے جب رب المال نے مضارب سے کہا کہ میں نے تیرے لئے علاوہ دس درہم کے آدھے نفع کی شرط کی تھی اور مضارب نے کہا نہیں، بلکہ تو نے میرے لیے آدھے نفع کی شرط کی تھی تو رب المال کا قول قبول ہوگا کیونکہ وہ استحقاق نفع کا منکر ہے اگر چہ صحت مقاربت کا انکار کرتا ہے اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک مسلم الیہ کا قول قبول ہوگا۔ کیونکہ وہ صحت سلم کا دعوی کرتا ہے حالانکہ دونوں ایک ہی عقد پر متفق ہیں تو بظاہر دونوں اس کی صحت پر متفق ہونے برخلاف مسئلہ مضاربت کے اور اس لیے کہ مضاربت لازم نہیں ہوتی ہے پس اس میں اختلاف معتبر نہ ہوگا اور محض نفع کے استحقاق کا دعویٰ باقی رہا۔ رہی بیع سلم تو وہ ایک عقد لازم ہے پس قاعدہ کلیہ یہ ہوا کہ جس کا کلام از راہ سرکشی نکلا تو اس کے ساتھی کا قول بالاتفاق معتبر ہوگا۔ اور اگر اس کا کلام از راہ خصومت نکلا اور ایک عقد پر اتفاق واقع ہوا تو امام صاحبؒ کے نزدیک مدعی صحت کا قول معتبر ہوگا اور صاحبین کے نزدیک منکر کا قول معتبر ہوگا اگر چہ وہ منکر صحت ہو۔

تشریح ... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مسلم الیہ اور رب السلم کے درمیان میعاد مقرر کرنے میں اختلاف ہوگیا چنانچہ مسلم الیہ نے کہا کہ مسلم فیہ ادا کرنے کے لیے کوئی میعاد مقرر نہیں کی گئی ہے اور رب السلم نے کہا کہ میعاد مقرر کی گئی ہے تو اس صورت میں باتفاق احناف رب السلم کا قول معتبر ہوگا یہی امام شافعیؒ کا قول ہے کیونکہ مسلم الیہ نے جب اپنے حق اور نفع بخش چیز یعنی میعاد کا انکار کیا تو اس کا کلام تعنت ہوا اور وہ خود متعنت اور سرکش ہوا۔ اور پہلے گذر چکا ہے کہ متعنت اور سرکش کا کلام مردود ہوتا ہے، اس لئے مسلم الیہ کا کلام مردود ہوگا۔ اور جب مسلم الیہ کا کلام مردود ہے تو اس کے ساتھی یعنی رب السلم کا کلام معتبر ہے۔

والفساد لعدم الاجل الخ - سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال... یہ ہے کہ مسلم الیہ، میعاد کا انکار کرنے میں متعنت نہیں ہے، اس لئے کہ میعاد کا انکار کرنے کی وجہ سے عقد سلم فاسد ہوگیا اور عقد فاسد ہونے کی وجہ سے مسلم الیہ، رأس المال واپس کرے گا اور جب مسلم الیہ رأس المال واپس کرے گا تو مسلم فیہ اس کے واسطے سلامت رہے گی اور سابق میں گذر چکا کہ مسلم فیہ بہر صورت رأس المال سے بہتر اور انفع ہوتی ہے تو گویا مسلم الیہ نے میعاد کا انکار کر کے کسی نفع بخش چیز کا انکار نہیں کیا بلکہ نفع بخش چیز یعنی مسلم فیہ کو اپنے لیے محفوظ کر لیا اور ضرر رساں چیز یعنی رأس المال کو واپس کر دیا اور ایسا کرنے والے کو متعنت نہیں کہا جاتا، پس جب مسلم الیہ متعنت نہیں ہوا تو اس کا کلام رد بھی نہ ہونا چاہیئے تھا، حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ مسلم الیہ کا کلام مردود ہے۔

جواب... اس کا جواب یہ ہے کہ میعاد نہ ہونے کی وجہ سے عقد سلم کا فاسد ہونا یقینی نہیں ہے۔ کیونکہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک عقد سلم حالی یعنی بغیر میعاد کے بھی جائز ہے اگر چہ دوسرے علماء کے نزدیک جائز نہیں ہے، پس چونکہ میعاد کا انکار کرنے کی صورت میں عقد سلم کا فساد یقینی نہیں ہے اس لیے میعاد کا انکار کرنے کی وجہ سے رأس المال کا واپس کرنا لازم نہیں آئے گا۔ اور جب رأس

المال کا واپس کرنا لازم نہیں آیا تو اس انکار کی وجہ سے مسلم الیہ کے لئے پورے طور پر نفع بھی حاصل نہ ہوگا ہاں میعاد جو مسلم الیہ کا ظاہری حق اور نفع ہے اس کا انکار کرنے کی وجہ سے مسلم الیہ ضرور متعنت اور سرکش ہوگا۔ اور متعنت کا قول چونکہ مردود ہوتا ہے اس لیے مسلم الیہ کا قول مردود ہوگا۔ اور جب مسلم الیہ کا قول مردود ہوا تو رب السلم کا قول معتبر ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر مسلم الیہ نے کہا کہ میں نے مسلم فیہ کے ردی ہونے کی شرط لگائی تھی اور رب السلم نے کہا کہ مسلم فیہ کا کوئی وصف بیان نہیں کیا گیا تھا تو اس صورت میں مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا کیونکہ عدم بیان وصف کی وجہ سے بیع سلم کا فاسد ہونا یقینی اور غیر مختلف فیہ ہے اس لیے رب السلم بیان وصف کا انکار کر کے متعنت اور متمرد شمار ہوگا۔ اور متعنت ہونے کی وجہ سے اس کا قول معتبر نہ ہوگا بلکہ مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر متن کا مسئلہ برعکس ہوگیا یعنی مسلم الیہ نے میعاد کا دعویٰ کیا اور رب السلم نے انکار کیا تو صاحبین کے نزدیک رب السلم کا قول معتبر ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا۔

صاحبین کی دلیل ... یہ ہے کہ رب السلم ایک ایسے حق کا انکار کرتا ہے جو مسلم الیہ کا رب السلم پر ہے، یعنی مسلم فیہ ادا کرنے کے لیے میعاد کا ہونا مسلم الیہ کا حق ہے اور اس میں مسلم الیہ کا نفع بھی ہے بایں طور کہ مسلم الیہ اس مدت میں راس المال سے خرید و فروخت کر کے اچھا خاصا نفع کما سکتا ہے پس رب السلم نے میعاد کا انکار کر کے مسلم الیہ کے مذکورہ حق اور نفع کا انکار کیا ہے اگرچہ اس کے ضمن میں بیع سلم صحیح ہونے کا انکار بھی ہوگیا اور مسلم الیہ نے اپنے اس حق اور نفع کا دعویٰ کیا ہے اور مسلم الیہ یعنی مدعی کے پاس چونکہ بینہ موجود نہیں ہے اس لیے منکر یعنی رب السلم کا قول معتبر ہوگا۔ اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے عقد مضاربت میں رب المال نے مضارب سے کہا کہ میں نے تیرے لئے آدھے نفع کی شرط لگائی تھی علاوہ دس درہم کے یعنی حاصل شدہ نفع میں سے خاص طور پر دس درہم میرے لیے ہوں گے اور باقی نفع دونوں کے درمیان آدھا آدھا ہوگا۔ اور مضارب نے کہا کہ دس درہم کے استثناء کی کوئی شرط نہیں تھی بلکہ شرط یہ تھی کہ پورا نفع ہم دونوں کے درمیان نصف، نصف ہوگا، تو اس صورت میں رب المال کا قول معتبر ہوتا ہے کیونکہ رب المال اس زیادتی نفع کا منکر ہے جس کا مضارب مستحق ہے یعنی رب المال نے جس دس دراہم کو اپنے لئے خاص کیا ہے مضارب کہتا ہے کہ میں ان میں بھی برابر کا شریک ہوں اور میرا حق ان میں بھی ثابت ہے مگر رب المال مضارب کے اس حق کا انکار کرتا ہے اگرچہ رب المال کے اس انکار اور دس درہم کے استثناء کی وجہ سے عقد مضاربت فاسد ہو جاتا ہے پس باوجودیکہ رب المال کے قول سے عقد مضاربت میں فساد لازم آتا ہے مگر چونکہ وہ اپنے اوپر مضارب کے لیے زیادتی نفع کا منکر ہے اور منکر کا قول مدعی کے پاس بینہ نہ ہونے کی صورت میں معتبر ہوتا ہے اس لیے اس صورت میں منکر یعنی رب المال کا قول معتبر ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ... یہ ہے کہ عقد سلم کی صورت میں رب السلم اور مسلم الیہ دونوں ایک عقد پر متفق ہیں۔ کیونکہ سلم، عقد واحد ہے۔ اور شرائط سلم میں سے کسی شرط کا انکار کرنے کی وجہ سے عقد سلم فاسد ہو جاتا ہے دوسرا عقد نہیں ہو جاتا پس مسئلہ مذکورہ میں دونوں کا عقد واحد پر اتفاق ہوا لیکن صحت اور فساد میں اختلاف ہے اس طور پر کہ مسلم الیہ اجل اور میعاد کا دعویٰ کر کے سلم کے صحیح ہونے کا مدعی ہے اور رب السلم میعاد کا انکار کر کے اس کے فاسد ہونے کا مدعی ہے اور ظاہر حال اس پر شاہد ہے کہ دونوں سلم کے صحیح ہونے پر متفق ہوں کیونکہ رب السلم اور مسلم الیہ دونوں مسلمان ہیں اور مسلمان کا ظاہر حال اس کا متقاضی ہے کہ وہ عقد فاسد سے احتراز کرے۔ اور عقد صحیح کا ارتکاب کرے۔ پس رب السلم کے مسلمان ہونے سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی عقد صحیح کا مدعی ہے اور وہ عقد صحیح کا مدعی اس وقت ہو

سکتا ہے جبکہ اس نے اجل اور میعاد کا اقرار کیا ہو تو گویا رب السلم نے صحت سلم کا اقرار کر کے اس کا انکار کیا ہے۔ اور کسی چیز سے اقرار کے بعد اس کا انکار مردود ہوتا ہے اس لیے رب السلم کی طرف سے میعاد کا اقرار کر کے سلم صحیح ہونے کا انکار کرنا مردود اور نا قابل قبول ہوگا۔ اور جب رب السلم کا میعاد کے انکار کا قول قبول نہ ہوا تو مسلم الیہ جو اجل اور میعاد کا مدعی ہے اس کا قول قبول ہوگا۔ اس کو آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ رب السلم اور مسلم الیہ نے عقد سلم منعقد کرنے کا اقدام کیا ہے اور انسان جب کسی عقد پر اقدام کرتا ہے تو اس کے تمام شرائط کا التزام کرتا ہے اور میعاد بیع سلم کے شرائط میں سے ایک شرط ہے پس رب السلم اور مسلم الیہ کا عقد پر اقدام کرنا صحت سلم کا اقرار کرنا ہے مگر جب رب السلم نے میعاد کا انکار کیا تو گویا اقرار کے بعد انکار کیا اور اقرار کے بعد انکار چونکہ شرعاً مردود ہوتا ہے اس لیے رب السلم کا انکار اجل معتبر اور مقبول نہ ہوگا اور جب رب السلم کے انکار اجل کا قول معتبر نہ ہوا تو مسلم الیہ کے دعوی اجل کا قول معتبر ہوگا۔

بخلاف المضاربة الخ سے صاحبینؒ کے قیاس کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ عقد سلم کو عقد مضاربت پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے پہلا فرق تو یہ ہے کہ عقد مضاربت میں اختلاف کی صورت میں دونوں عقد واحد پر متفق نہ رہے۔ کیونکہ رب المال جس نے دس درہم کے استثناء کا دعویٰ کیا تھا یہ مضاربت کے فاسد ہونے کا مدعی ہے اور مضارب جس نے اس کا انکار کیا تھا وہ مضاربت کے صحیح ہونے کا مدعی ہے اور عقد مضاربت جب صحیح ہوتا ہے تو وہ عقد شرکت کہلاتا ہے اور جب فاسد ہوتا ہے تو اجارہ کہلاتا ہے۔ اس کے برخلاف عقد سلم کہ اس میں اختلاف کے باوجود رب السلم اور مسلم الیہ دونوں ایک عقد پر متفق رہتے ہیں صرف اتنی بات ہے کہ اجل اور میعاد کا منکر سلم فاسد کا مدعی ہوتا ہے اور اجل اور میعاد کا قائل سلم صحیح کا مدعی ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ بیع سلم فاسد ہو کر بھی سلم ہی رہتی ہے دوسرا عقد نہیں بن جاتی اور مضاربت فاسد ہو کر مضاربت نہیں رہتی بلکہ اجارہ ہو جاتی ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ عقد مضاربت عقد لازم نہیں ہے کیونکہ عقد مضاربت کے بعد، مضارب اور رب المال دونوں میں سے ہر ایک کو فسخ کر دینے کا اختیار ہوتا ہے اور عقد سلم لازم ہوتا ہے، چنانچہ رب السلم اور مسلم الیہ دونوں میں سے ایک کے فسخ کرنے سے عقد سلم فسخ نہیں ہوتا ہے بلکہ دونوں کی رضامندی ضروری ہے۔ پس جب عقد سلم اور عقد مضاربت کے درمیان اتنا فرق ہے تو عقد سلم کو عقد مضاربت پر قیاس کرنا کس طرح درست ہوگا۔ رہی یہ بات کہ عقد مضاربت کی صورت میں رب المال کا قول کیوں قبول ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عقد مضاربت جب غیر لازم ہے تو رب المال اور مضارب کے اختلاف سے عقد مرتفع ہو جائے گا اور جب عقد مرتفع ہو گیا تو ان کا اختلاف بھی معتبر نہ ہوگا بلکہ فقط رب المال کے مال میں مضارب کا نفع کے حقدار ہونے کا دعویٰ باقی رہا یعنی مضارب اس بات کا مدعی ہے کہ رب المال کے مال میں میرا بھی نفع ہے اور رب المال اس کا منکر ہے اور مدعی یعنی مضارب کے پاس چونکہ بینہ موجود نہیں اس لیے منکر یعنی رب المال کا قول معتبر ہوگا۔ اور عقد سلم چونکہ لازم ہے اس لیے رب السلم اور مسلم الیہ کے اختلاف سے عقد سلم مرتفع نہ ہوگا اور جب عقد سلم مرتفع نہیں ہوا تو رب السلم جس نے میعاد کا انکار کیا ہے گویا وہ فساد سلم کا مدعی ہے۔ اور فساد سلم کا مدعی چونکہ متعنت اور سرکش ہوتا ہے کیونکہ میعاد کا انکار کرنے میں اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے رب السلم متعنت ہوگا اور متعنت کا قول چونکہ مردود ہوتا ہے اور اس کے ساتھی کا قول مقبول ہوتا ہے اس لیے رب السلم کا قول مردود اور مسلم الیہ کا قول مقبول اور معتبر ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اس پوری تقریر سے ایک قاعدہ کلیہ مستنبط ہوا وہ یہ کہ اگر کسی کا کلام تعنت اور سرکشی پر مشتمل ہو بایں طور کہ اس چیز کا انکار کرتا ہو جو اس کے لیے نافع اور سود مند ہے تو باتفاق احناف اس کا قول مردود اور اس کے ساتھی کا کلام معتبر ہوگا۔ اور اگر کسی کا

کلام خصوصیت کے طور پر ہو بایں طور کہ اپنے لئے نقصان دہ چیز کا منکر ہو اور دونوں ایک ہی عقد پر متفق ہوں تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک جو شخص صحت عقد کا مدعی ہے اس کا قول قبول ہوگا اور صاحبین کے نزدیک منکر کا قول قبول ہے اگرچہ وہ صحت ہی کا منکر ہو۔

کپڑوں میں بیع سلم کا حکم

قال ویجوز السلم فی الثیاب اذا بیّن طولا وعرضا ورقعة لانه اسلم فی معلوم مقدور التسلیم علی ما ذکرنا وان کان ثوب حریر لابد من بیان وزنه ایضا لانه مقصود فیه

ترجمہ ۔۔۔ قدوری نے کہا کہ کپڑوں میں سلم جائز ہے جبکہ ان کا طول، عرض اور موٹا باریک ہونا بیان کر دیا ہو کیونکہ اس نے ایسی معلوم چیز میں بیع سلم کی ہے جس کا سپرد کرنا قدرت میں ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے۔ اور اگر ریشمی کپڑا ہو تو اس کا وزن بیان کرنا بھی ضروری ہے کیونکہ ریشم میں وزن بھی مقصود ہوتا ہے۔

تشریح ۔۔۔ صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ اگر سوتی کپڑے کا طول، عرض اور موٹا، باریک ہونا بیان کر دیا ہو تو اس کی بیع سلم جائز ہے کیونکہ اس صورت میں کپڑا معلوم ہو جاتا ہے اور اس کا سپرد کرنا ممکن ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ شئی معلوم، مقدور التسلیم کی بیع سلم جائز ہوتی ہے اس لیے اس کپڑے کی بیع سلم بھی جائز ہوگی۔ اور اگر کپڑا ریشم کا ہو تو صرف طول عرض بیان کرنا کافی نہیں ہے بلکہ اس کا وزن بیان کرنا بھی ضروری ہے کیونکہ ریشم کے
کپڑے میں طول وعرض کے ساتھ اس کا وزن بھی مقصود ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ وزن کے کم یا زیادہ ہونے سے ریشم کے کپڑے کی قیمت مختلف ہو جاتی ہے۔ پس جب وزن بھی مقصود ہے تو اس کا بیان کرنا بھی ضروری ہوگا حضرت امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک وزن بیان کرنا شرط نہیں ہے۔

یاقوت اور موتیوں میں بیع سلم جائز نہیں

ولا یجوز السلم فی الجواهر ولا فی الخرز لان اٰحادها تتفاوت تفاوتا فاحشا وفی صغار اللؤلؤ التی تباع وزنا یجوز السلم لانه مما یعلم بالوزن

ترجمہ ۔۔۔ اور یاقوت اور موتی میں بیع سلم جائز نہیں ہے کیونکہ ان کے افراد میں بہت بڑا تفاوت ہوتا ہے۔ اور چھوٹے چھوٹے موتی جو وزن سے فروخت ہوتے ہیں (ان میں بھی) سلم جائز ہے کیونکہ وہ وزن سے معلوم ہو جاتے ہیں۔

تشریح ۔۔۔ مسئلہ، جواہر اور موتی چونکہ عددی ہیں اور مالیت کے اعتبار سے ان کے افراد میں بہت بڑا تفاوت ہوتا ہے اس لیے ان کی بیع سلم جائز نہیں ہے اور چھوٹے چھوٹے موتی جو وزن سے فروخت ہوتے ہیں مثلاً جن کو سرمہ اور دوا میں ڈالا جاتا ہے ان کی بیع سلم وزن سے جائز ہے کیونکہ وہ وزن سے معلوم ہو جاتے ہیں اور شئی معلوم کی سلم چونکہ جائز ہوتی ہے اس لیے ان کی بیع سلم بھی جائز ہو جائے گی۔

کچی پکی اینٹ میں بیع سلم اس وقت جائز ہے جبکہ سانچہ معلوم ہو

ولا بأس بالسلم فی اللبن والآجر اذا سمی ملبنا معلوما لانه عددی متقارب لا سیما اذا سمی الملبن

ترجمہ۔۔۔۔اور کچی اور پکی اینٹوں میں بیع سلم کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے جبکہ کوئی معلوم سانچہ بیان کر دیا گیا ہو۔ کیونکہ اینٹ عددی متقارب ہے خصوصاً جب سانچہ بیان کر دیا ہو۔

تشریح۔۔۔۔مسئلہ، اینٹیں کچی ہوں یا پکی ہوں اگر ان کا سانچہ متعین کر دیا گیا ہو تو ان کی بیع سلم جائز ہے کیونکہ اینٹیں عددیات متقاربہ میں سے ہیں یعنی مالیت میں ان کے افراد متفاوت نہیں ہوتے اور عددی متقارب کی بیع سلم چونکہ جائز ہے اس لیے اینٹوں کی بیع سلم بھی جائز ہوگی بشرطیکہ ان کا سانچہ متعین کر دیا گیا ہو۔

بیع سلم کا قاعدہ کلیہ

قال وکل ما امکن ضبط صفته ومعرفة مقداره جاز السلم فیه لانه لا یفضی الی المنازعة و ما لا یُضبط صفته و لا یعرف مقداره لا یجوز السلم فیه لانه دینٌ و بدون الوصف یبقی مجهولاً جهالةً تفضی الی المنازعة ولا بأس بالسلم فی طَست او قمقمة او خفین او نحو ذٰلک اذا کان یعرف لاجتماع شرائط السلم وان کان لا یعرف فلا خیر فیه لانه دین مجهول

ترجمہ۔۔۔۔اور ہر ایسی چیز جس کی صفت کو منضبط کرنا اور اس کی مقدار پہچاننا ممکن ہو تو اس میں سلم جائز ہے کیونکہ وہ مفضی الی المنازعہ نہیں ہے۔ اور جس چیز کی صفت منضبط نہ ہو سکتی ہو اور نہ اس کی مقدار معلوم ہو سکتی ہو تو اس میں بیع سلم جائز نہیں ہے کیونکہ وہ مال دین ہے اور بغیر وصف کے ایسی مجہول رہے گی جو مفضی الی المنازعہ ہو۔ اور طشت یا قمقمہ یا چمڑے کے موزے یا اس کے مانند چیزوں میں سلم کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ وہ معلوم ہو کیونکہ سلم کی شرطیں جمع ہیں اور اگر معلوم نہ ہو تو اس کی سلم میں خیر نہیں ہے۔ کیونکہ یہ مجہول دین ہے۔

تشریح۔ صاحب قدوریؒ اس عبارت میں ایک ضابطہ بیان فرماتے ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ جس چیز کی صفت کو منضبط کرنا اور اس کی مقدار کو پہچاننا ممکن ہو اس کی بیع سلم جائز ہے جیسے مکیلات، موزونات، مزروعات اور عددیات متقاربہ۔

دلیل۔۔۔۔ یہ ہے کہ ایسی چیز کی سپردگی میں کسی جھگڑے کا امکان نہیں ہے اور جب جھگڑے کا امکان نہیں تو بیع سلم بھی جائز ہوگی۔ اور جس چیز کی صفت کا منضبط کرنا اور اس کی مقدار کا پہچاننا ممکن نہ ہو تو اس کی بیع سلم جائز نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مسلم فیہ دین ہوتی ہے یعنی مسلم الیہ کے ذمہ واجب ہوتی ہے اور دین یعنی جو چیز مسلم الیہ کے ذمہ میں واجب ہے وہ بغیر بیان وصف کے مجہول اور غیر معلوم رہے گی اور مجہول بھی ایسی جو مفضی الی المنازعہ ہوگی اور ایسی جہالت جو انجام کار کے اعتبار سے جھگڑا پیدا کرے، مفسدِ بیع ہوتی ہے اس لیے اگر مسلم فیہ کا وصف منضبط نہ ہو اور اس کی مقدار معلوم نہ ہو تو اس کی بیع سلم جائز نہ ہوگی۔ صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ طشت، قمقمہ، چمڑے کے موزے اور ان کے مانند دوسری چیزوں مثلاً کٹورہ، گلاس، لوہے اور پیتل کے برتنوں کی بیع سلم جائز ہے بشرطیکہ بیان اوصاف سے یہ چیزیں معلوم ہو جائیں کیونکہ اس صورت میں سلم کی تمام شرطیں جمع ہو جاتی ہیں اور اگر کوئی چیز بیان اوصاف کے باوجود معلوم نہ ہو سکتی ہو تو

اس کی بیع سلم جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں مسلم فیہ دین مجہول ہے اور مجہول ہونے سے جھگڑا پیدا ہوگا۔ اور جو جہالت جھگڑا پیدا کرے وہ بیع فاسد کر دیتی ہے اس لیے عدم شناخت کی صورت میں بیع سلم فاسد اور ناجائز ہوگی۔

استصناع کا حکم

قال وان استصنع شيئا من ذلک بغير اجل جاز استحسانا للاجماع الثابت بالتعامل وفي القياس لا يجوز لانه بيع المعدوم والصحيح انه يجوز بيعا لا عدة والمعدوم قد يعتبر موجودا حکمًا والمعقود عليه العين دون العمل حتى لو جاء به مفروغًا عنه لا من صنعته او من صنعته قبل العقد فاخذه جاز ولايتعين الا بالاختيار حتى لو باعه الصانع قبل ان يراه المستصنع وهٰذا کله هو الصحيح

ترجمہ...... اور اگر مذکورہ چیزوں میں سے کوئی چیز بغیر میعاد کے بنوائی تو استحسانا جائز ہے اس اجماع کی وجہ سے جو تعامل ناس سے ثابت ہے اور قیاس کے مطابق جائز نہیں ہے اس لیے کہ یہ معدوم کی بیع ہے اور صحیح یہ ہے کہ استصناع بطور بیع کے جائز ہے نہ کہ بطور وعدہ کے۔ اور معدوم کو حکماً موجود شمار کیا جائیگا اور معقود علیہ عین شئی ہے نہ کہ عمل حتیٰ کہ اگر کاریگر ایسی بنی ہوئی چیز کو لایا جو اس کی بنائی ہوئی نہیں ہے یا عقد سے پہلے کی بنائی ہوئی ہے پس بنوانے والے نے اس کو لے لیا تو جائز ہے اور وہ چیز متعین نہ ہوگی مگر بنوانے والے کے پسند کرنے سے حتیٰ کہ اگر کاریگر نے بنوانے والے کو دکھلانے سے پہلے اس کو بیچ دیا تو جائز ہے اور یہ سب تفصیل صحیح ہے۔

تشریح...... استصناع کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی کسی کام کے کاریگر سے کہے فلاں چیز ان ان اوصاف کے ساتھ اتنی لمبی چوڑی اتنے روپوں میں بنادے اور پوری رقم یا کچھ رقم کاریگر کو دیدے اور کوئی میعاد ذکر نہ کرے ہمارے یہاں اسی کو سائی دیکر بنوانا کہتے ہیں تو یہ استصناع استحساناً جائز ہے مگر قیاساً جائز نہیں ہے۔ وجہ استحسان عملی اجماع ہے کیونکہ عہد رسالت سے لے کر آج تک بلانکیر لوگوں کا اس پر تعامل چلا آرہا ہے اور لوگوں کا اجماع ایک حجت شرعیہ ہے جیسا کہ رسول خدا ﷺ کا قول **لا تجتمع امتی علیٰ ضلالة** اور **مار آه المسلمون حسنا فهو عندالله حسن** کے الفاظ حدیث اس پر کھلی شہادت ہیں اور اس سے بڑھ کر یہ ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ نے ایک انگوٹھی اور منبر سائی دیکر بنوائے ہیں پس رسول اللہ ﷺ کے انگوٹھی اور منبر سائی دیکر بنوانے کے بعد استصناع کے جواز میں کیا شبہ رہ جاتا ہے اور وجہ قیاس جو امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا مذہب بھی یہ ہے کہ استصناع کی صورت میں جو چیز فروخت کی جاتی ہے وہ معدوم ہے اور معدوم کی بیع ناجائز ہے جیسا حدیث **نهى عن بيع ما ليس عند الانسان و رخص في السلم** سے ظاہر ہوتا ہے یعنی معدوم کی بیع سے اللہ کے رسول ﷺ نے منع فرمایا ہے البتہ سلم کی اجازت دی ہے مگر استصناع سلم نہیں ہے کیونکہ سلم کے لئے اجل اور میعاد ضروری ہے اور استصناع کے لئے کوئی نہیں ہوتی پس جب استصناع بیع سلم نہیں ہے اور معدوم کی بیع سے منع کیا گیا ہے تو استصناع ناجائز ہوگا۔

اب سوال یہ ہے کہ استصناع جائز ہونے کی صورت میں استصناع آیا بیع ہے یا محض وعدہ ہے تو اس بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ استصناع بیع ہے یہی عامۃ المشائخ کا مذہب ہے اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ استصناع محض ایک وعدہ ہے عقد اس وقت منعقد ہوگا جبکہ شئی تیار ہونے پر باہمی لین دین ہوگا یہی وجہ ہے کہ کاریگر اور بنوانے والے دونوں میں سے ہر ایک کے لیے خیار ثابت ہے یعنی کاریگر کو نہ بنوانے کا اختیار ہے چنانچہ کاریگر اگر نہ بنانا چاہے تو اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا اور بنوانے والے کو یہ اختیار ہے کہ کاریگر جو چیز بنا کر لایا ہے

وہ اس کو قبول نہ کرے اس کو قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اور اس طرح کا اختیار وعدہ کے اندر تو ہوتا ہے بیع کے اندر نہیں ہوتا۔ پس معلوم ہوا کہ استصناع محض وعدہ ہے اور بیع نہیں ہے۔

عامۃ المشائخ کی دلیل یہ ہے کہ امام محمدؒ نے استصناع کو مبسوط میں بیع کہا ہے۔ اور اس میں خیار رؤیت ثابت کیا ہے اور اس میں قیاس اور استحسان کو جاری کیا ہے اور خیار رؤیت اور قیاس و استحسان بیع میں جاری ہوتے ہیں وعدے میں جاری نہیں ہوتے اس لئے استصناع بیع ہوگا وعدہ نہ ہوگا۔

والمعدوم قد يعتبر موجودا الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ استصناع بیع کیسے ہو سکتا ہے درانحالیکہ معدوم بیع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ کبھی کبھی بحکم شرع معدوم کو موجود شمار کر لیا جاتا ہے جیسے ذبح کے وقت بھول کر تسمیہ ترک کرنے والے کا تسمیہ معدوم ہے مگر عذر نسیان کی وجہ سے موجود شمار کیا گیا ہے اور متروک التسمیہ ناسیاً کھانے کی اجازت دی گئی ہے۔ اور جیسے مستحاضہ کی طہارت معدوم ہے لیکن جواز صلوٰۃ کے عذر کی وجہ سے اس کو موجود شمار کیا گیا ہے اسی طرح جس چیز کو کاریگر بنانے گا بلاشبہ وہ معدوم ہے لیکن تعامل ناس کی وجہ سے اس کو موجود شمار کر لیا گیا اور جب استصناع میں بیع معدوم کو موجود شمار کر لیا گیا تو بیع کے معدوم ہونے کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

والمعقود عليه العين الخ سے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ معقود علیہ یعنی مبیع وہ چیز ہے جس کو کاریگر نے بنایا ہے کاریگر کا عمل معقود علیہ نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کاریگر ایسی چیز لے کر آیا جو خود اس کی بنائی ہوئی نہیں ہے بلکہ کسی دوسرے کاریگر نے بنائی ہے یا اس چیز کو لایا جو اس نے عقد استصناع سے پہلے بنائی تھی اور بنوانے والے نے اس کو پسند کر کے لے لیا تو جائز ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ معقود علیہ کاریگر کا عمل نہیں ہے بلکہ وہ عین مصنوعہ ہے جس کو کاریگر نے عقد سے پہلے بنایا ہے یا کسی دوسرے کاریگر سے بنوائی ہے۔ اگر معقود علیہ کاریگر کا عمل ہوتا تو مذکورہ دونوں صورتوں میں استصناع درست نہ ہوتا۔ کیونکہ ایک صورت میں اس کاری گر کا عمل ہی نہیں پایا گیا بلکہ دوسرے کاری گر کا عمل پایا گیا اور ایک صورت میں اس کا عمل تو پایا گیا مگر عقد استصناع سے پہلے پایا گیا اور ظاہر ہے کہ عقد استصناع سے پہلے کا عمل معقود علیہ نہیں ہو سکتا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جس چیز کو بنوایا گیا ہے وہ اس وقت متعین ہوگی جبکہ بنوانے والا اس کو پسند کر لے حتی کہ اگر کاریگر نے بنوانے والے کو دکھانے سے پہلے اس کو بیچ دیا تو جائز ہے کیونکہ جب ابھی تک وہ چیز متعین نہیں ہوئی تو مبیع بھی نہ ہوگی۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ جو کچھ مذکور ہوا یعنی استصناع وعدہ نہیں ہے بلکہ بیع ہے اور یہ بیع جس چیز پر واقع ہوئی وہ کاریگر کا عمل نہیں بالکل بنائی ہوئی چیز ہے اور وہ بنوانے والے کے پسند کرنے سے پہلے متعین نہیں ہوئی یہ سب صحیح ہے۔

استصناع میں خیار کا حکم

قال وهو بالخيار ان شاء اخذه وان شاء تركه لانه اشترى شيئا لم يره ولا خيار للصانع كذا ذكره في المبسوط وهو الاصح لانه باع مالم يره وعن ابي حنيفة ان له الخيار ايضا لانه لا يمكنه تسليم المعقود عليه

الا بضرر وهو قطع الصرم وغيره وعن ابي يوسف انه لا خيار لهما اما الصانع فلما ذكرنا واما المستصنع فلان في اثبات الخيار له اضرارا بالصانع لانه لا يشتريه غيره بمثله ولا يجوز فيما لا تعامل فيه للناس كالثياب لعدم المجوز وفيما فيه تعامل انما يجوز اذا امكن اعلامه بالوصف ليمكن التسليم

ترجمہ ... اور بنوانے والے کو اختیار ہے چاہے اس کو لے اور چاہے اس کو چھوڑ دے۔ کیونکہ اس نے ایسی چیز خریدی ہے جس کو نہیں دیکھا اور کاریگر کو کوئی اختیار نہیں ہے ایسا ہی مبسوط میں مذکور ہے۔ اور یہی اصح ہے کیونکہ اس نے ایسی چیز فروخت کی ہے جو نہیں دیکھی ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ کاریگر کو بھی اختیار ہوتا ہے کیونکہ بغیر ضرر کے معقود علیہ کو سپرد کرنا ممکن نہیں ہے اور وہ ضرر چمڑہ کاٹنا وغیرہ ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ بنوانے والے اور کاریگر دونوں کے لئے اختیار نہیں ہے بہر حال کاریگر تو اسی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے اور بہر حال بنوانے والا تو اس لیے کہ اس کے واسطے خیار ثابت کرنے میں کاریگر کو ضرر پہنچانا ہوگا۔ کیونکہ دوسرا آدمی اس کو اتنے ثمن کے عوض نہیں خریدے گا۔ اور جن چیزوں کے بنوانے میں لوگوں کا تعامل نہیں ہے جیسے کپڑے تو عدم مجوز کی وجہ سے ان میں استصناع جائز نہیں ہے اور ان چیزوں میں جن میں لوگوں کا تعامل ہے استصناع اسی وقت جائز ہوگا جبکہ وصف کے ساتھ آگاہ کرنا ممکن ہو، تاکہ سپرد کر سکے۔

تشریح ... فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ استصناع کی صورت میں شئی بن کر تیار ہو جائے اور بنوانے والا اس کو دیکھ لے تو بنوانے والے کو اختیار ہے جی چاہے اس کو لے اور جی چاہے چھوڑ دے کیونکہ استصناع صحیح قول کے مطابق بیع ہے اور بنوانے والا مشتری ہے اور پہلے گذر چکا کہ بغیر دیکھے خریدنے کی صورت میں مشتری کو خیار رؤیت حاصل ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی مشتری یعنی بنوانے والے کو خیار رؤیت حاصل ہوگا۔ اور مبسوط کے بیان کے مطابق کاریگر کو خیار رؤیت حاصل نہ ہوگا کیونکہ کاریگر بائع ہوتا ہے اور بائع کو خیار رؤیت حاصل نہیں ہوتا۔ اس لئے کاریگر کو خیار رویت کے تحت معاملہ ختم کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ کاریگر کو بھی اختیار حاصل ہے جی چاہے اس کام کو کرے، جی چاہے چھوڑ دے۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ کاریگر کے لیے معقود علیہ کو بغیر ضرر کے سپرد کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ موزے یا جوتے یا اور کوئی چیز بنانے کے لیے اس کو کاٹنا پڑے گا۔ اور کسی چیز کو کاٹ کر ٹکڑے کرنا ظاہر ہے کاریگر کا نقصان ہے۔ پس اپنے اوپر سے ضرر اور نقصان کو دور کرنے کے لیے کاریگر اگر معاملہ ترک کرنا چاہے تو ترک کر سکتا ہے حضرت امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ کاریگر اور بنوانے والے دونوں کے لیے خیار حاصل نہ ہوگا کاریگر کے لیے تو سابقہ دلیل کی وجہ سے کہ کاریگر بائع ہوتا ہے اور بائع کے واسطے خیار رؤیت ثابت نہیں ہوتا اسلئے کاریگر کے لئے خیار رؤیت حاصل نہ ہوگا۔ اور بنوانے والے کیلئے خیار اسلئے ثابت نہیں ہوگا کہ اس کو خیار دینے میں کاریگر کا نقصان ہے بایں طور کہ کاریگر نے چمڑا وغیرہ اپنا مال اس لئے کاٹ ڈالا کہ اس کو اس کا بدل ملنے کی پوری توقع تھی لیکن اگر بنوانے والے کو خیار دے دیا اور اس نے اپنے خیار کے تحت اس چیز کو نہ لیا تو اس میں کاریگر کا نقصان ہوگا کیونکہ دوسرا آدمی اس چیز کو اتنے روپیوں کے عوض نہیں لے گا بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ چیز فروخت ہی نہ ہو۔ مثلاً: واعظ نے منبر بنوایا اور پھر اپنے اختیار کے تحت اس کو نہیں لیا تو ایک عام آدمی بے ضرورت ہونے کی وجہ سے اس منبر کو نہیں خریدے گا اور اس میں سراسر کاریگر کا نقصان ہے۔ پس کاریگر کے نقصان کے پیش نظر بنوانے والے کو بھی اختیار نہیں دیا گیا ہے۔

صاحب ہدایہ ضابطہ کے طور پر فرماتے ہیں کہ جن چیزوں کو سائی دے کر بنوانے میں لوگوں کا تعامل نہیں ہے۔ ان چیزوں کو سائی دے کر بنوانا یعنی استصناع جائز نہ ہوگا۔ مثلاً کپڑا بننے والے سے سائی دے کر کپڑا بنوانا جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے مجوز یعنی لوگوں کا تعامل نہیں پایا جاتا اور جن چیزوں کو سائی دے کر بنوانے میں لوگوں کا تعامل پایا جاتا ہے ان میں استصناع یعنی سائی دے کر بنوانا اس وقت جائز ہوگا۔ جبکہ اوصاف بیان کرنے سے اس شئی کے بارے میں آگاہی ہو جائے تاکہ اسی کے موافق بنا کر سپرد کرے۔

بغیر اجل کی قید کا فائدہ

وانما قال بغير اجل لانه لو ضرب الاجل فيما فيه تعامل يصير سلما عند ابي حنيفة خلافا لهما ولو ضربه فيما لا تعامل فيه يصير سلما بالاتفاق لهما ان اللفظ حقيقة للاستصناع فيحافظ على قضيته و يحمل الاجل على التعجيل بخلاف ما لا تعامل فيه لان ذٰلک استصناع فاسد فيحمل على السلم الصحيح ولابي حنيفة انه دين يحتمل السلم وجواز السلم باجماع لا شبهة فيه وفي تعاملهم الاستصناع نوع شبهة فكان الحمل على السلم اولى والله اعلم

ترجمہ ..... اور امام محمدؒ نے فرمایا بغیر اجل کیونکہ اگر کسی نے ایسی چیزوں میں میعاد لگائی جن میں لوگوں کا تعامل ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ سلم ہو جائے گی۔ صاحبین کا اختلاف ہے اور اگر ایسی چیز میں میعاد بیان کی جن میں لوگوں کا تعامل نہیں ہے تو وہ بالاتفاق سلم ہو جائے گی۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ استصناع کا لفظ اپنے حقیقی معنی میں استصناع کے واسطے ہے تو لفظ کے مقتضیٰ پر اس کی محافظت کی جائے گی اور میعاد کو جلدی پر محمول کیا جائے گا۔ برخلاف ایسی چیز کے جس کے بنوانے کا تعامل نہیں ہے کیونکہ یہ استصناع فاسد ہے۔ پس اس کو صحیح سلم پر محمول کیا جائے گا اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو چیز بنوائی ہے وہ دین ہے احتمال رکھتا ہے سلم کا بھی اور سلم کا جائز ہونا ایسے اجماع سے ثابت ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے اور لوگوں کے استصناع پر تعامل کرنے میں ایک طرح کا شبہ ہے۔ پس سلم پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

تشریح ..... صاحب ہدایہ متن کی عبارت و ان استصنع شيئا من ذٰلک بغير اجل میں بغير اجل کا فائدہ ذکر فرمارہے ہیں۔ یعنی متن میں بغير اجل اسلئے کہا کہ جن چیزوں کو سائی دے کر بنوانے میں لوگوں کا تعامل ہے اگر ان میں اجل اور میعاد بیان کی گئی تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ بیع سلم کہلائے گی اور اس کے جواز کے لئے سلم کی تمام شرطوں کا پایا جانا ضروری ہوگا۔ یہی قول امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا ہے۔ لیکن صاحبین کے نزدیک یہ استصناع رہے گا سلم نہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ یہاں دو قسم ہیں۔ ایک یہ کہ ایسی چیز ہو جس کے بنوانے کا لوگوں میں تعامل ہے۔ دوم یہ کہ ایسی چیز ہو جس کے بنوانے کا لوگوں میں تعامل نہیں ہے۔ پس اگر ایسی چیز بنوائی جس کے بنوانے میں لوگوں کا تعامل جاری ہے اور ایک میعاد مقرر کر دی۔ مثلاً یہ کہا کہ میں نے اس قدر دام تجھے دیئے تاکہ مجھے اس قدر موزے اس صفت کے بنا کر دو ماہ پر دے دے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ عقد سلم ہو جائے گا جبکہ دو ماہ کی مدت کا بیان جلدی کے واسطے نہ ہو۔ بلکہ مسلم فیہ ادا کرنے کی مہلت ہو۔ مگر صاحبین کے نزدیک یہ استصناع ہوگا۔ اور اگر ایسی چیز بنوانے میں میعاد مقرر کی جس کے بنوانے کا تعامل جاری نہیں ہے تو یہ عقد بالاتفاق بیع سلم ہو جائے گا۔ پس معلوم ہوا کہ اگر میعاد ذکر نہ کی گئی ہو تو وہ

بالاتفاق استصناع ہوگا۔

مختلف فیہ مسئلہ میں صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ استصناع اور بنوانے کا لفظ چونکہ استصناع کے واسطے حقیقت ہے۔ اسلئے اس لفظ کا مقتضیٰ یہ ہے کہ یہ سلم نہ ہو۔ پس مقتضائے لفظ کی حفاظت کرتے ہوئے اس لفظ کو استصناع پر محمول کیا جائے گا اور میعاد کا ذکر جلدی پر محمول کیا جائے گا۔ یعنی مدت بیان کرنے سے غرض یہ ہے کہ جلدی بنا کر دیدے، اور جب مدت اس غرض سے ذکر کی جائے کہ جلدی بنا دے تو وہ بالاتفاق معتبر نہیں ہوتی ہے۔ پس جب ہم نے مدت کو اس معنی پر محمول کیا تو لفظ استصناع اپنے حقیقی معنی پر رہے گا۔ پس ثابت ہوا کہ جن چیزوں کو بنوانے میں لوگوں کا تعامل ہو اور ان کیلئے کوئی میعاد بھی ذکر کر دی گئی ہو تو وہ استصناع ہوگا سلم نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف جن چیزوں کے بنوانے میں لوگوں کا تعامل نہ ہو اور ان کیلئے کوئی میعاد ذکر کر دی گئی ہو تو تعامل نہ ہونے کی وجہ سے یہ استصناع فاسد ہوگا اور جب استصناع فاسد ہو گیا تو میعاد کے قرینہ سے اس کو سلم صحیح پر محمول کیا جائے گا تاکہ عاقل بالغ کا تصرف بقدر امکان صحیح کیا جا سکے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو چیز سائی دے کر بنوائی ہے وہ دین ہے یعنی کاریگر کے ذمہ میں ثابت ہے۔ پس اس میں جس طرح استصناع کا احتمال ہے اسی طرح سلم کا بھی احتمال ہے۔ مگر استصناع کے جائز ہونے کی دلیل صرف لوگوں کا تعامل ہے اور تعامل ایک کمتر درجہ کی دلیل ہے۔ کیونکہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے جواز استصناع کا انکار کرنے کی وجہ سے لوگوں کے استصناع پر تعامل کرنے میں ایک طرح کا شبہ ہے اور سلم کا جواز ایسے اجماع سے ثابت ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ چنانچہ شروع باب میں گذر چکا ہے کہ سلم کا جواز آیت مداینت اور حدیث ورخص فی السلم دونوں سے ثابت ہے۔ پس سلم جس کا جواز قطعی ہے لفظ استصناع کو اس پر محمول کرنا اولیٰ اور انسب ہے۔ واللہ اعلم بالصواب جمیل احمد عفی عنہ

مسائل منثورہ

ترجمہ ابواب سابق سے چھوٹے ہوئے مسائل کا بیان

تشریح سابقہ ابواب میں جن مسائل کا ذکر کرنا رہ گیا تھا صاحب ہدایہ نے ان تمام مسائل کو اس عنوان کے تحت جمع فرمایا ہے۔

کتے، چیتے، معلّم یا درندوں اور غیر معلّم کی بیع کا حکم ...... اقوالِ فقہاء

قال ويجوز بيع الكلب والفهد والسباع المعلَّم وغير المعلَّم في ذلك سواء وعن ابي يوسف انه لا يجوز بيع الكلب العقور لانه غير منتفع به وقال الشافعي لا يجوز بيع الكلب لقوله عليه السلام ان من السحت مهر البغي وثمن الكلب ولانه نجس العين والنجاسة تشعر بهوان المحل وجواز البيع يشعر باعزازه فكان منتفيا ولنا انه عليه السلام نهى عن بيع الكلب الا كلب صيد او ماشية ولانه منتفع به حراسة واصطيادا فكان مالا فيجوز بيعه بخلاف الهوام الموذية لانه لا ينتفع بها والحديث محمول على الابتداء قلعا لهم عن الاقتناء ولا نسلم نجاسة العين ولو سلم فيحرم التناول دون البيع

ترجمہ ... قدوریؒ نے کہا کہ کتے، چیتے اور درندوں کی بیع جائز ہے۔ اس حکم میں سدھایا (سکھایا) ہوا اور نہ سدھایا ہوا دونوں برابر ہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ کٹکھنے (کاٹنے والے) کتے کی بیع ناجائز ہے اسلئے کہ وہ قابل انتفاع نہیں ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ کتے کی بیع جائز نہیں ہے۔ کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ زانیہ کی اجرت اور کتے کی قیمت حرام ہیں۔ اور اسلئے کہ کتا نجس العین ہے اور نجاست محل کے ذلیل ہونے کی خبر دیتی ہے اور بیع کا جائز ہونا اس کے اعزاز کی خبر دیتا ہے۔ اسلئے بیع منتفی ہوگی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے کتے کی بیع سے منع فرمایا ہے سوائے شکاری کتے یا حفاظت کے کتے کے، اور اسلئے کہ کتے سے حفاظت اور شکار کرنے کا نفع اٹھایا جاتا ہے۔ لہٰذا وہ مال ہوگا اور اسکی بیع جائز ہوگی۔ برخلاف موذی کیڑے مکوڑوں کے اسلئے کہ ان سے نفع نہیں اٹھایا جاتا ہے اور حدیث ابتدائے اسلام پر محمول ہے تاکہ کتے پالنے سے ان کو بالکلیہ جدا کیا جاسکے۔ اور کتے کا نجس العین ہونا تسلیم نہیں ہے اور اگر تسلیم کرایا جائے تو اس کا کھانا حرام ہے نہ کہ اس کی بیع۔

تشریح ... شیخ ابوالحسن قدوریؒ نے فرمایا کہ کتے، چیتے اور درندے مثلاً: شیر، بھیڑیئے وغیرہ کی بیع جائز ہے۔ صاحب قدوری کی مطلق عبارت سے ظاہر ہے کہ اس حکم میں معلم اور غیر معلم دونوں برابر ہیں یعنی کتا، چیتا یا درندہ اگر معلم ہو تو بھی بیع جائز ہے اور اگر غیر معلم ہو تب بھی جائز ہے۔ معلم یعنی سدھائے ہوئے اور تعلیم دیئے ہوئے کتے یا درندے کی علامت یہ ہے کہ جب اس کو شکار پکڑنے کیلئے چھوڑا جائے تو وہ دوڑ پڑے اور جب اس کو روکا جائے تو وہ رک جائے اور جب وہ شکار پر حملہ آور ہو تو اس کو مالک کیلئے پکڑ کر بیٹھ جائے اس کو کھا کر خیانت نہ کرے۔ حضرت امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ کلب عقور کی بیع جائز نہیں ہے۔ کلب عقور اس کٹ کھنے اور باؤلے کتے کو کہتے ہیں جو تعلیم قبول نہ کرے یعنی سدھانے کے باوجود نہ سدھے۔ کلب عقور کی بیع کے عدم جواز پر دلیل یہ ہے کہ کلب عقور، بالکل غیر منتفع بہ ہے اور غیر منتفع بہ کی بیع جائز نہیں ہوتی اسلئے کلب عقور کی بیع جائز نہ ہوگی۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مطلقاً کتے کی بیع جائز نہیں ہے۔

دلیل ... یہ حدیث ہے عن ابی ھریرۃؓ ان النبی ﷺ قال ان مھر البغی وثمن الکلب و کسب الحجام من السحت. (ابن حبان از فتح القدیر) یعنی محبوب خلائق، سردار اولین و آخرین ﷺ نے فرمایا ہے کہ زانیہ کی اجرت، کتے کا ثمن اور پچھنے لگانے والے کی کمائی حرام ہے۔ اور صحیحین میں ابو مسعود انصاری کی حدیث یہ ہے کہ ان رسول اللہ ﷺ نھی عن ثمن الکلب و مھر البغی و حلوان الکاھن یعنی رسول خدا ﷺ نے کتے کے ثمن، زانیہ کی اجرت اور کاہن کی اجرت سے منع فرمایا ہے۔ اور صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے ان النبی ﷺ زجر عن ثمن الکلب رسول اللہ ﷺ نے کتے کے ثمن سے منع فرمایا ہے۔ ان احادیث سے معلوم ہوا کہ کتے کا ثمن حرام ہے اور ثمن کا حصول بیع سے ہوتا ہے۔ پس جب ثمن حرام ہے تو اس کو حاصل کرنے کا سبب یعنی بیع بھی حرام ہوگی۔

دوسری دلیل ... یہ ہے کہ کتا نجس العین ہے کیونکہ اس کا جھوٹا نجس ہے اور جھوٹا اسلئے نجس ہے کہ لعاب جس کی وجہ سے جھوٹا ہوتا ہے وہ گوشت سے پیدا ہوتا ہے اور کتے کا گوشت نجس اور حرام ہے۔ پس جب کتے کا گوشت نجس ہے تو معلوم ہوا کہ کتا نجس العین ہے اور چونکہ نجس العین کی بیع جائز نہیں ہوتی اسلئے کتے کی بیع ناجائز ہوگی۔ اور نجس العین کی بیع اسلئے ناجائز ہوتی ہے کہ نجاست کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ محل جس میں نجاست ہے ذلیل وحقیر ہو اور بیع کا جائز ہونا اس بات کا مقتضی ہے کہ وہ معزز اور محترم ہے اور یہ ناممکن ہے کہ ایک

چیز حقیر و ذلیل بھی ہو اور معزز و محترم بھی ہو پس کتے کی نجاست عین کے پیش نظر اس کی حقارت اور ذلت کی وجہ سے اس کی بیع کو ناجائز قرار دیا گیا ہے۔

ہماری دلیل ۔۔۔ حدیث رسول ﷺ ہے " انه علیه السلام نهى عن بيع الكلب الا كلب صيد او ماشية " یعنی رسول اللہ ﷺ نے کتے کی بیع سے منع فرمایا ہے سوائے شکاری کتے یا حفاظت کے کتے کی بیع کے۔ یعنی شکاری اور ریوڑ یا مکان کی حفاظت کے کتے کی بیع جائز ہے۔ مگر یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ دلیل، دعویٰ سے خاص ہے کیونکہ دعویٰ تو یہ ہے کہ مطلقاً کتے کی بیع جائز ہے اور حدیث فقط کلب صید اور کلب ماشیہ کی بیع کے جواز کا فائدہ دیتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حدیث بیان کرنے کا مقصد خصم یعنی امام شافعی کے مذہب کو باطل کرنا ہے کیونکہ وہ مطلقاً کتے کی بیع کے عدم جواز کا دعویٰ کرتے ہیں حالانکہ حدیث سے شکاری اور حفاظت کے کتے کی بیع کا جواز ثابت ہے اور دعویٰ کے اثبات یعنی مطلقاً کتے کی بیع کے جواز پر ہماری طرف سے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی یہ حدیث دلیل ہے انه علیه السلام قضى فى كلب قتله رجل باربعين درهما یعنی ایک آدمی نے ایک کتے کو مار ڈالا تو اللہ کے رسول ﷺ نے چالیس درہم کے تاوان کا فیصلہ فرمایا، اس روایت میں کتا مطلق ہے اور ہلاک کرنے پر تاوان واجب کیا گیا ہے اور تاوان واجب کرنا کتے کے متقوم یعنی قیمتی ہونے کی دلیل ہے اور مال متقوم کی بیع جائز ہوتی ہے۔ اسلئے کتے کی بیع جائز ہوگی۔ لیکن اس پر یہ اشکال ہے کہ امام طحاویؒ نے شرح آثار میں یہ حدیث فى كلب صيد کے الفاظ کے ساتھ ذکر فرمائی ہے۔ اس صورت میں شکاری کتے کا متقوم ہونا ثابت ہوگا مطلقاً کتے کا متقوم ہونا ثابت نہ ہوگا۔ بہتر جواب یہ ہے کہ حدیث نهى عن بيع الكلب الا كلب صيد او ماشية سے تمام کتوں کی بیع کا جواز ثابت ہوتا ہے کیونکہ ہر کتا جانوروں کے ریوڑ کی حفاظت کی صلاحیت رکھتا ہے اس طور پر کہ چور اور بھیڑیے وغیرہ کو دیکھ کر تمام کتے بھونکتے ہیں اور ان کا یہ بھونکنا ہی حفاظت کرنا ہے۔ پس لفظ ماشية کے تحت تمام کتے داخل ہو گئے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ کلب صید اور کلب ماشیہ کی بیع کا جواز تو حدیث سے صراحۃً اور عبارت النص سے ثابت ہے اور ان کے علاوہ دوسرے کتے ان کے ساتھ دلالۃ النص کے طور پر لاحق ہیں۔ اس طرح تمام کتوں کی بیع کا جائز ہونا ثابت ہو جائے گا۔

ہماری طرف سے عقلی دلیل ۔۔۔ یہ ہے کہ مطلقاً کتا قابل انتفاع ہے ان سے حفاظت کا کام بھی لیا جاتا ہے اور شکار کا کام بھی لیا جاتا ہے اور جو چیز منتفع بہ ہوتی ہے وہ مال ہوتی ہے کیونکہ مال آدمی کے علاوہ اس چیز کا نام ہے جو شرعاً آدمی کے نفع کیلئے پیدا کیا گیا ہو۔ پس معلوم ہوا کہ مطلقاً کتا مال ہے اور مال کی بیع جائز ہے۔ لہٰذا کتے کی بیع بھی جائز ہوگی۔ برخلاف سانپ، بچھو وغیرہ موذی جانوروں کے کہ ان کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ حشرات الارض غیر منتفع بہا ہیں بلکہ ایک گونہ مضر اور ضرر رساں ہیں اور جو چیز ناقابل انتفاع ہو وہ مال نہیں ہوتی اور جو چیز مال نہ ہو اس کی بیع بھی جائز نہیں ہوتی۔ اسلئے حشرات الارض اور ہوام الارض کی بیع جائز نہ ہوگی۔

حضرت امام شافعیؒ کی طرف سے پیش کردہ حدیث ان من السحت مهر البغى و ثمن الكلب کا جواب یہ ہے کہ حدیث ابتدائے اسلام پر محمول ہے، یعنی ابتدائے اسلام میں کتے کی بیع کے حرام ہونے کا حکم تھا لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا ہے جیسا کہ حدیث ان النبى ﷺ رخص فى ثمن كلب الصيد اس پر شاہد ہے یعنی رسول اللہ ﷺ نے شکاری کتے کے ثمن کی اجازت دی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ لوگ کتے پالتے تھے اور ان سے بے پناہ الفت اور محبت کرتے تھے اور ان کے ذریعہ بچوں اور غریبوں کو اذیتیں پہنچاتے تھے۔ رسول اکرم ﷺ نے ان کو پالنے سے منع فرمایا تو لوگوں پر یہ بہت شاق گذرا۔ پس آنحضرت ﷺ نے ان کی محبت و مودت کو

لوگوں کے دلوں سے نکالنے کے لئے ان کو قتل کرنے کا امر فرمایا اور ان کی بیع سے منع فرمایا اور اگر کتے نے برتن میں منہ ڈال دیا تو اس برتن کو سات بار بلکہ آٹھ بار تک دھونے اور مانجھنے کا حکم فرمایا۔ پھر جب لوگوں کے دلوں سے ان کی محبت نکل گئی تو ان کی خرید وفروخت کو جائز قرار دیا گیا تھا۔ اس تفصیل سے معلوم ہوگیا ہے کہ ابتداء میں کتے کی خرید وفروخت ممنوع تھی پھر یہ حکم منسوخ ہوگیا اور کتے کی بیع کو جائز قرار دیا گیا۔

امام شافعیؒ کی عقلی دلیل کا جواب دیتے ہوئے صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ کتے کا نجس العین ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ حالت اختیار میں ہبہ اور وصیت کے ذریعہ کتے کا دوسرے کو مالک کرنا جائز ہے۔ حالانکہ نجس العین چیز کا مالک کرنا جائز نہیں ہوتا۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ کتا نجس العین نہیں ہے۔ اور اگر کتے کا نجس العین ہونا تسلیم کر لیا جائے تو اس کا کھانا حرام ہے، بیچنا حرام نہیں ہے۔ جیسا کہ مینگنیاں اور گوبر نجس العین ہیں۔ مگر ہمارے نزدیک ان کا بیچنا جائز ہے۔ اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ امام شافعیؒ پائخانہ پر قیاس کرتے ہیں۔ یعنی جس طرح انسان کے پائخانہ کی بیع جائز نہیں ہے۔ اسی طرح گوبر وغیرہ کی بیع بھی جائز نہ ہوگی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ گوبر اور مینگنیاں لوگوں کے نزدیک بالنکیر مال منتفع بہ ہیں اور مال منتفع بہ کی بیع جائز ہوتی ہے۔ اسلئے گوبر اور مینگنیوں کی بیع جائز ہے۔ رہا پائخانہ تو وہ بذات خود منتفع بہ نہیں ہے اسلئے اس کی بیع بھی جائز نہ ہوگی۔ ہاں — اگر پائخانہ مٹی میں مل گیا تو مٹی کے تابع ہو کر اس کی بیع جائز ہو جائے گی۔

شراب اور خنزیر کی بیع کا حکم

قال ولا یجوز بیع الخمر والخنزیر لقوله علیه السلام فیه ان الذی حرم شربها حرم بیعها واكل ثمنها ولانه لیس بمال فی حقنا وقد ذكرناه

ترجمہ اور شراب اور سور کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے شراب کے بارے میں فرمایا ہے کہ جس نے اس کا پینا حرام کیا ہے اسی نے اس کا بیچنا اور اس کے ثمن کا کھانا بھی حرام کیا ہے۔ اور اس لئے کہ یہ ہمارے حق میں مال نہیں ہے اور ہم اس کو ذکر کر چکے ہیں۔

تشریح مسئلہ شراب اور سور کی بیع جائز نہیں ہے۔ شراب حرام ہونے میں اصل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ اور رجس، حرام اور نجس کو کہتے ہیں اور حرام چیز میں چونکہ تصرف جائز نہیں ہوتا اسلئے شراب میں بیع وغیرہ کے ذریعہ تصرف کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور سور حرام ہونے میں اصل یہ آیت ہے:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ

پس چونکہ سور بھی حرام ہے اور حرام چیز میں تصرف کرنا ناجائز ہے۔ اسلئے سور کی بیع بھی ناجائز ہوگی۔ شراب کی بیع حرام ہونے پر صاحب ہدایہ کی پیش کردہ حدیث بھی شاہد ہے۔ عنایہ کے بیان کے مطابق پوری حدیث یہ ہے:

ان رجلا بنی ثقیف یعنی ابا عامر كان یهدی رسول الله ﷺ كل عام راویة من خمر فاهدی الیه فی العام الذی حرمت راویة كما كان یهدی فقال النبی ﷺ یا ابا عامر ان الله تعالیٰ قد حرم الخمر فلا

حاجة لنا بخمرک قال فخذها یا رسول اللّٰه فبعها واستغن بثمنها علی حاجتک فقال له النبی ﷺ یا ابا عامر ان الذی حرّم شربها حرّم بیعها واکل ثمنها -

یعنی قبیلہ ثقیف کا ایک آدمی جس کی کنیت ابو عامر ہے ہر سال رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں شراب کی ایک پکھال (پکھال ایک ظرف ہے جس میں شراب بھری جاتی تھی اسی کو عربی میں راویہ کہتے ہیں) ہدیہ کیا کرتے تھے۔ پس جس سال شراب حرام کی گئی اس سال بھی ابو عامر نے (حسب معمول) ایک پکھال شراب ہدیہ کی۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ اے ابو عامر اللہ تعالیٰ نے شراب حرام کر دی ہے لہٰذا ہم کو تمہاری شراب کی چنداں ضرورت نہیں ہے (ابو عامر کی رسول خدا ﷺ سے محبت ملاحظہ فرمایئے) کہنے لگے کہ اے اللہ کے رسول! اس کو لے کر فروخت کر دیجئے اور اس کے ثمن سے اپنی ضرورت پوری فرمایئے (یہ سن کر) اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ ابو عامر! جس ذات نے اس کا پینا حرام کیا ہے اسی ذات نے (اللہ نے) اس کا بیچنا اور اس کے ثمن کو حرام کیا ہے۔

بعض مرتبہ انسان جذبۂ محبت میں اس قدر مغلوب ہو جاتا ہے کہ وہ ایثار کرتے وقت حلال وحرام کی طرف بھی متوجہ نہیں ہو پاتا۔ جیسا کہ ابو عامر، حرمت خمر کی خبر کے بعد بھی مصر ہیں کہ اس کو قبول فرما لیجئے۔ ایک مرتبہ حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ نے اپنا واقعہ سنایا کہ میں ہوائی جہاز کے ذریعہ غیر ملکی سفر کر رہا تھا۔ کھانے کے وقت ایک عورت کھانا لے کر آئی، کھانے میں گوشت بھی تھا۔ میں نے دریافت کیا کہ یہ گوشت کس چیز کا ہے؟ اس بیچاری نے بڑی سادہ لوحی سے کہا کہ حضور سور کا ہے۔ میں نے کہا کہ ہم لوگ سور کا گوشت نہیں کھاتے، وہ اصرار کے ساتھ کہنے لگی کہ اس وقت آپ کھا لیجئے دوسرے وقت دوسرا انتظام ہو جائے گا اور وہ اصرار کرتے کرتے میرے پیر پکڑنے لگی۔ میں نے اس سے کہا کہ یہ ہمارے مذہب میں جائز نہیں ہے ہم نہیں کھا سکتے، تب جا کر وہ ناقص العقل عورت اس کو واپس لے گئی۔ یہی معاملہ ابو عامر کا ہوا۔ ابو عامر کو خیال ہوگا کہ شاید شراب کا پینا حرام کیا گیا ہوگا مگر خرید وفروخت حرام نہ کی گئی ہو۔ اسلئے بیچارے ابو عامر نے قبول کرنے پر اصرار کیا ہوگا۔ بہرحال اس حدیث سے شراب کی حرمت بیع ثابت ہوتی ہے۔

دوسری دلیل...... یہ ہے کہ شراب اور سور مسلمانوں کے حق میں مال نہیں جیسا کہ باب بیع الفاسد کے آغاز میں تفصیل گذر چکی ہے۔ اور جو چیز مال نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں ہوتی۔ اسلئے شراب اور سور کی بیع جائز نہیں ہے۔

اہل ذمہ بیوع میں مسلمانوں کے حکم میں ہیں

قال واهل الذمة فی البیاعات کالمسلمین لقوله علیه السلام فی ذٰلک الحدیث فاعلمهم ان لهم ما للمسلمین وعلیهم ما علی المسلمین ولانهم مکلفون محتاجون کالمسلمین قال الا فی الخمر والخنزیر خاصة فانّ عقدهم علی الخمر کعقد المسلم علی العصیر وعقدهم علی الخنزیر کعقد المسلم علی الشاة لانها اموال فی اعتقادهم ونحن امرنا بان نترکهم وما یعتقدون دل علیه قول عمر ولّوهم بیعهما وخذوا العشر من اثمانهما

ترجمہ ..... اور ذمی لوگ بیوع میں مسلمانوں کے مانند ہیں۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس حدیث میں فرمایا ہے کہ کفار کو اس بات کی خبر دے دے۔ جو مسلمانوں کے واسطے ہے وہ ان کے واسطے ہے اور جو مسلمانوں پر لازم ہے وہ ان پر لازم ہوگا۔ اور اسلئے کہ ذمی لوگ مسلمانوں کی طرح مکلف محتاج ہیں مگر خاص کر شراب اور سور میں۔ اسلئے کہ ان کا شراب پر عقد کرنا ایسا ہے جیسے مسلمانوں کا شیرۂ انگور پر عقد کرنا اور ان کا سور پر عقد کرنا ایسا ہے جیسے مسلمانوں کا بکری پر عقد کرنا کیونکہ ذمیوں کے اعتقاد میں شراب اور سور مال ہیں اور ہم کو حکم دیا گیا ہے کہ ہم ذمیوں کو اور ان کے معتقدات کو چھوڑ دیں۔ اسی پر حضرت عمر کا قول دلالت کرتا ہے۔ ذمیوں کو شراب اور سور کی بیع کرنے دو اور ان کے ثمن سے عشر لے لو۔

تشریح ..... ذمی، وہ کافر کہلاتا ہے جو دارالاسلام میں مسلمانوں کے ماتحت رہ کر جزیہ وغیرہ دیتا ہے۔ صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ ذمی لوگ خرید و فروخت اور دیگر معاملات میں مسلمانوں کے مانند ہیں۔ یعنی جو چیزیں مسلمانوں کیلئے حلال ہیں وہ ان کیلئے بھی حلال ہوں گی اور جو چیزیں مسلمانوں کیلئے حرام ہیں وہ ان کیلئے بھی حرام ہیں۔ مثلاً سود، حیوان کی بیع حیوان کے عوض ادھار، اور ایک درہم کی بیع دو درہم کے عوض نقد، اور ادھار ..... وغیرہ وغیرہ مسلمانوں کیلئے حرام ہیں، لہٰذا ذمیوں کیلئے بھی حرام ہوں گی۔ اس کی دلیل حدیث معاذ ہے یعنی جب سردار دو عالم ﷺ نے حضرت معاذ کو یمن کا گورنر بنا کر بھیجا اور ان کو بہت سی ہدایتیں فرمائیں تو ان میں ایک ہدایت یہ تھی کہ معاذ! یمن کے کفار کو آگاہ کر دینا کہ ان کے واسطے وہی چیز حلال ہے جو مسلمانوں کے واسطے حلال ہے اور ان پر وہی چیز حرام ہے جو مسلمانوں پر حرام ہے۔

دوسری دلیل ..... یہ ہے کہ ذمی لوگ مسلمانوں کی طرح معاملات کے مکلف بھی ہیں اور اپنی جانوں کو باقی رکھنے میں مسلمانوں کی طرح کھانے، پینے، کپڑے اور مکان کے بھی محتاج ہیں اور یہ چیزیں ظاہر ہے اسباب کا ارتکاب کرنے سے حاصل ہوں گی اور ان اسباب میں سے ایک سبب بیع بھی ہے۔ اسلئے ان کے حق میں بیع اسی طرح مشروع ہوگی۔ جیسے مسلمانوں کے حق میں مشروع ہے۔ ہاں دو چیزوں کا استثناء ہے:

۱۔ شراب ۲۔ سور

یعنی یہ دو چیزیں خاص طور پر ذمیوں کے لئے حلال ہیں اور ان کی خرید و فروخت بھی حلال ہے لیکن مسلمانوں کیلئے حلال نہیں ہیں۔ چنانچہ شراب پر اہل ذمہ کا عقد کرنا ایسا ہے جیسے مسلمان کا شیرۂ انگور پر عقد کرنا اور سور پر ان کا عقد کرنا ایسا ہے جیسے بکری پر مسلمان کا عقد کرنا۔

دلیل ..... یہ ہے کہ عقد امان کے تحت شراب اور سور ان کے اعتقاد میں مال متقوم ہیں اور رسول اکرم ﷺ نے ہم کو اس بات کا حکم دیا ہے کہ ہم ذمیوں کو ان کے اعتقاد پر چھوڑ دیں۔ پس جب ذمیوں کو ان کے اعتقاد پر چھوڑنے کا امر کیا گیا ہے اور ان کے اعتقاد میں شراب اور سور مال متقوم ہیں اور مال متقوم کی خرید و فروخت چونکہ جائز ہے اسلئے ذمیوں کیلئے شراب اور سور کی خرید و فروخت بھی جائز ہوگی۔ اسی پر فاروق اعظم عمر بن الخطاب کا قول دلالت کرتا ہے سوید بن غفلہ کہتے ہیں کہ خلیفۃ المسلمین عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ تشریف لائے اور اپنے عمال کو جمع فرما کر کہا کہ:

یا هولاء انه بلغني انكم تاخذون في الجزية الميتة و الخنزير و الخمر فقال بلال "اجل" انهم يفعلون

ذالک، فقال فلا تفعلوا و کن ولوا اربابها بیعها ثم خذوا الثمن منهم۔

یعنی اے لوگو! مجھے اس بات کی اطلاع ملی ہے کہ تم لوگ جزیہ میں مردار، سور اور شراب لیتے ہو۔ حضرت بلال نے کہا! جی ہاں، یہ لوگ ایسا کرتے ہیں۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: ایسا مت کرو، لیکن تم ان چیزوں کے مالکوں کو ان کے فروخت کرنے کا والی بنادو پھر ان سے ان کا ثمن لے لو۔ اس واقعہ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اہل ذمہ کیلئے شراب اور سور کی خرید وفروخت کی اجازت ہے۔

کسی نے کہا کہ اپنا غلام فلاں کو ہزار درہم میں بیچ دو اس شرط پر کہ میں پانچ سو کا ضامن ہوں اس نے ایسا کرلیا تو جائز ہے

قال ومن قال لغیره بع عبدک من فلان بالف درهم علی انی ضامن لک خمس مائة من الثمن سوی الالف ففعل فهو جائز ویاخذ الالف من المشتری والخمس مائة من الضامن وان کان لم یقل من الثمن جاز البیع بالف درهم ولا شیء علی الضمین واصله ان الزیادة علی الثمن والمثمن جائزة عندنا وتلتحق باصل العقد خلافا لزفر والشافعی لانه تغییر للعقد من وصف مشروع الی وصف مشروع وهو کونه عدلا او خاسرا او رابحا ثم قد لا یستفید المشتری بها شیئا بان زاد فی الثمن وهو یساوی المبیع بدونها فیصح اشتراطها علی الاجنبی کبدل الخلع لکن من شرطها المقابلة تسمیة وصورة فاذا قال من الثمن وجد شرطها فیصح واذا لم یقل لم یوجد فلم یصح

ترجمہ ..... اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنا غلام فلاں شخص کے ہاتھ ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کر۔ اس شرط پر کہ میں تیرے واسطے ثمن میں سے ایک ہزار روپیہ کے علاوہ پانچ سو روپیہ درہم کا ضامن ہوں۔ پس بائع نے ایسا کیا تو یہ جائز ہے اور بائع ایک ہزار درہم مشتری سے اور پانچ سو درہم ضامن سے لے گا۔ اور اگر اس نے من الثمن کا لفظ نہیں کہا تو ایک ہزار درہم کے عوض بیع جائز ہوگی اور ضامن پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ثمن اور مثمن پر زیادتی کرنا جائز ہے۔ اور یہ زیادتی اصل عقد کے ساتھ لاحق ہو جاتی ہے۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ کیونکہ ایسا کرنا عقد کو ایک وصف مشروع سے دوسرے وصف مشروع کی طرف متغیر کرنا ہوتا ہے اور وہ عقد کا برابر یا نقصان دہ یا نفع بخش ہونا ہے پھر کبھی مشتری اس تغیر کرنے میں کچھ حاصل نہیں کر پاتا۔ بایں طور کہ مشتری نے ثمن میں کچھ بڑھا دیا درانحالیکہ ثمن بغیر زیادتی کے مبیع کے برابر ہے۔ پس اجنبی پر زیادتی کی شرط کرنا صحیح ہے۔ جیسے خلع کا عوض ہے لیکن زیادتی کی شرط یہ ہے کہ تسمیہ اور صورت کے اعتبار سے مقابلہ ہو۔ پس جب من الثمن کہا تو اس کی شرط پائی گئی تو زیادتی صحیح ہو جائے گی اور جب من الثمن نہیں کہا تو شرط نہیں پائی گئی لہٰذا زیادتی بھی صحیح نہ ہوگی۔

تشریح ..... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے آدمی سے چاہتا ہے کہ وہ اپنا غلام ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کردے مگر بائع پندرہ سو روپیہ سے کم پر فروخت کرنے کیلئے تیار نہیں ہے اور مشتری ایک ہزار سے زیادہ پر خریدنے کیلئے آمادہ نہیں ہے۔ پس تیسرے آدمی نے غلام کے مالک سے کہا کہ تو اپنا غلام فلاں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کردے۔ اس شرط پر کہ میں ایک ہزار روپیہ کے علاوہ ثمن میں سے پانچ سو روپیہ کا ضامن ہوں تو یہ جائز ہے اور بائع ایک ہزار روپیہ مشتری سے لے گا اور پانچ سو روپیہ ضامن سے لے گا۔ اور اگر

ضامن نے من الثمن کا لفظ نہیں کہا تو ایک ہزار روپیہ کے عوض بیع جائز ہو جائے گی اور ضامن پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ ان دونوں صورتوں کے درمیان وجہ فرق وہ قاعدہ کلیہ ہے جو سابق میں گذر چکا ہے کہ ہمارے نزدیک ثمن پر زیادتی کرنا اور مبیع پر زیادتی کرنا جائز ہے اور یہ زیادتی اصل عقد کے ساتھ لاحق ہو جاتی ہے یعنی ثمن میں زیادتی کرے یا مبیع میں زیادتی کرے، مشتری زیادتی کرے یا بائع زیادتی کرے یا کوئی تیسرا آدمی زیادتی کرے سب جائز ہے۔ اور یہ زیادتی ایسی سمجھی جاتی ہے گویا اصل عقد اسی پر واقع ہوا ہے اگر چہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ زیادتی اصل عقد کے ساتھ لاحق نہیں کی جاتی ہے۔

ہماری دلیل　　یہ ہے کہ ثمن یا مبیع میں زیادتی کرنا عقد کو ایک وصف مشروع سے دوسرے وصف مشروع کی طرف متغیر کرنا ہوتا ہے کیونکہ عقد کے تین اوصاف ہیں

عدل　　یعنی ثمن مبیع کی قیمت کے برابر ہو۔

خاسر　　یعنی ثمن مبیع کی قیمت سے کم ہو۔

رابح　　یعنی ثمن مبیع کی قیمت سے زائد ہو۔

اور عقد ان تینوں اوصاف کے ساتھ مشروع ہے۔ پس اگر مشتری نے کوئی چیز ایک سو روپیہ میں خریدی حالانکہ بائع کو اس میں خسارہ ہے تو یہ عقد خاسر ہوا، مگر جب مشتری نے ثمن میں زیادتی کی تو یہ عقد عدل ہوگا یا رابح ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ زیادتی کرنے سے عقد ایک مشروع وصف سے۔ دوسرے مشروع وصف کی طرح متغیر ہو جاتا ہے اور اس طرح کا تغیر چونکہ جائز ہے اسلئے ثمن یا مبیع کی زیادتی کو اصل عقد کے ساتھ لاحق کرنا بھی جائز ہوگا۔ لیکن یہاں یہ سوال ہے کہ مسئلہ مذکورہ میں بائع کیلئے پانچ سو روپیہ کی زیادتی اجنبی کی طرف سے صحیح نہ ہونی چاہئے تھی۔ اسلئے بھی اجنبی ان پانچ سو روپیہ کے عوض بائع سے کچھ حاصل نہیں کرتا بلکہ جو کچھ حاصل ہوا مشتری کو حاصل ہوا اس اجنبی کو کچھ حاصل نہیں ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ زیادتی کرنے والے کیلئے کسی فائدہ کا حاصل ہونا شرط نہیں ہے۔ مثلاً: مشتری نے ثمن میں کچھ اضافہ کیا حالانکہ بغیر زیادتی کے ثمن مبیع کی قیمت کے برابر تھا تو مشتری نے اس زیادتی کے عوض بائع سے کوئی چیز حاصل نہیں کی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ زیادتی کرنے والے کیلئے زیادتی کے عوض کسی چیز کا حاصل کرنا شرط نہیں ہے اور جب زیادتی کے عوض کسی چیز کا حاصل کرنا شرط نہیں ہے تو اجنبی آدمی پر پانچ سو روپیہ کی زیادتی کی شرط لگانا بھی صحیح ہوگا۔ اور یہ ایسا ہے جیسے بدل خلع کیونکہ عورت کو بدل خلع کے عوض کوئی چیز حاصل نہیں ہوتی ہے۔ اور عورت کے علاوہ اجنبی پر بدل خلع کی شرط لگانا جائز ہے۔ پس اسی طرح غیر مشتری پر ضمان کی شرط لگانا بھی جائز ہوگا۔ ہاں...... زیادتی کی شرط یہ ہے کہ تسمیۃً اور صورۃً مقابلہ ہو۔ تسمیۃً مقابلہ تو یہ ہے کہ زیادتی کرنے والا من الثمن کا تلفظ اور تکلم کرے اور صورۃً مقابلہ یہ ہے کہ جو زیادتی ذکر کی گئی وہ مبیع کے مقابلہ میں ہو۔ پس جب اجنبی یعنی ثمن کے اندر زیادتی کرنے والے نے لفظ من الثمن کہا تو زیادتی کی شرط یعنی مقابلہ پایا گیا اور جب زیادتی کی شرط پائی گئی تو زیادتی کرنا بھی صحیح ہوگا۔ اور اگر لفظ من الثمن نہیں کہا تو شرط نہیں پائی گئی اور جب شرط نہیں پائی گئی تو زیادتی کرنا بھی صحیح نہ ہوا، اور جب زیادتی کرنا صحیح نہ ہوا تو یہ زیادتی ضامن پر واجب بھی نہ ہوگی۔

باندی خریدی اور قبضہ نہیں کیا اور اس کا نکاح کر دیا اس کے شوہر نے وطی کی تو نکاح جائز ہے

قال ومن اشترىٰ جارية ولم يقبضها حتى زوجها فوطيها الزوج فالنكاح جائز لوجود سبب الولاية وهو الملك في الرقبة على الكمال وعليه المهر وهذا قبض لان وطي الزوج حصل بتسليط من جهته فصار فعله كفعله وان لم يطأها فليس بقبض والقياس ان يصير قابضا لانه تعييب حكمي فيعتبر بالتعييب الحقيقي وجه الاستحسان ان في الحقيقي استيلاء على المحل وبه يصير قابضا ولا كذلك الحكمي فافترقا

ترجمہ اور اگر کسی نے باندی خریدی اور اس پر قبضہ نہیں کیا یہاں تک کہ اس کا نکاح کر دیا اور شوہر نے اس سے وطی کر لی تو یہ نکاح جائز ہے کیونکہ ولایت کا سبب یعنی پورے طور پر رقبہ کا مالک ہونا پایا گیا اور شوہر پر مہر لازم ہوگا اور یہ نکاح کرنا اور شوہر کا وطی کرنا قبضہ ہے۔ اسلئے کہ شوہر کا وطی کرنا مشتری کی طرف سے قدرت دینے سے حاصل ہوا ہے۔ پس شوہر کا فعل ایسا ہے جیسے مشتری کا فعل اور اگر شوہر نے اس سے وطی نہ کی ہو تو فقط نکاح کرنا قبضہ نہ ہوگا۔ اور قیاس یہ ہے کہ (محض نکاح کرنے سے) مشتری قابض ہو جائے۔ کیونکہ نکاح کرنا حکماً عیب دار کرنا ہے اسلئے کہ حقیقی عیب دار کرنے پر قیاس کیا جائے گا اور وجہ استحسان یہ ہے کہ حقیقی عیب دار کرنے میں محل پر غلبہ ہوتا ہے اور اسی سے قابض ہو جاتا ہے اور حکماً عیب دار کرنا ایسا نہیں ہے لہٰذا دونوں میں فرق ہو گیا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک باندی خریدی لیکن باندی پر قبضہ نہیں کیا اور قبضہ کرنے سے پہلے ہی مشتری نے اس باندی کا ایک مرد سے نکاح کر دیا اور شوہر نے اس سے وطی کر لی تو یہ نکاح جائز ہے اور شوہر پر مہر لازم ہے اور شوہر کا وطی کرنا باندی اور مشتری کا قبضہ کرنا شمار ہوگا۔ مگر امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک شوہر کا وطی کرنا مشتری کا قبضہ کرنا شمار نہ ہوگا۔

ہماری طرف سے جوازِ نکاح کی دلیل یہ ہے کہ باندی کے نکاح کی ولایت کا سبب مولیٰ کیلئے باندی پر ملک رقبہ کا حاصل ہونا ہے اور یہاں نفس بیع کی وجہ سے مشتری باندی کا مالک ہو گیا ہے۔ پس جب مشتری عقد بیع سے باندی کا مالک ہو گیا تو اس کو اس کے نکاح کرنے کی ولایت بھی حاصل ہوگی ہے اور جب مشتری کو باندی کے نکاح کی ولایت حاصل ہے تو اس کا کیا ہوا نکاح بھی درست اور جائز ہوگا۔ اس موقع پر علامہ ابن الہمامؒ نے ایک اعتراض اور اس کا جواب تحریر کیا ہے، آپ کی معلومات میں اضافہ کے پیش نظر زیب قرطاس کیا جاتا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ باندی پر قبضہ کرنے سے پہلے مشتری کے لئے اس باندی کا نکاح کرنا تو جائز ہے مگر اس کو بیچنا جائز نہیں ہے، ایسا کیوں ہے؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ غرر اور دھوکہ سے بیع تو فاسد ہو جاتی ہے لیکن نکاح فاسد نہیں ہوتا۔ اسلئے مشتری کا بیچنا تو جائز نہ ہوگا مگر نکاح جائز ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ صحت بیع کیلئے مبیع سپرد کرنے پر قادر ہونا شرط ہے اور یہ قدرت حاصل ہوتی ہے قبضہ کے بعد اس لئے قبضہ سے پہلے قدرت علی التسلیم کے نہ پائے جانے کی وجہ سے بیع درست نہ ہوگی۔ اور صحت نکاح کیلئے چونکہ قدرت علی التسلیم شرط نہیں ہے اسلئے قبضہ سے پہلے نکاح درست ہو جائے گا اور شوہر کے وطی کرنے سے مشتری کا قبضہ اسلئے ثابت ہو جائے گا کہ شوہر کو وطی کرنے پر

قدرت مشتری کی جانب سے حاصل ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر مشتری اس باندی کا نکاح نہ کرتا تو شوہر کو اس سے وطی کرنے کی اجازت نہ ہوتی۔ پس معلوم ہوا کہ شوہر کو وطی کرنے پر قدرت مشتری کی طرف سے حاصل ہوتی ہے اور جب شوہر کو وطی کرنے پر قدرت مشتری کی طرف سے حاصل ہوتی ہے تو شوہر کا فعل یعنی وطی کرنا بمنزلہ مشتری کے فعل کے ہوگیا ہے اور مشتری اگر خود وطی کرتا تو قابض ہو جاتا۔ پس جب شوہر نے وطی کی تو بھی مشتری قابض ہو جائے گا۔ اور اگر شوہر نے باندی کے ساتھ وطی نہ کی ہو تو محض نکاح کرنے سے مشتری کا قبضہ ثابت نہ ہوگا۔ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مشتری محض نکاح کرنے سے باندی پر قبضہ کرنے والا ہو جائے گا۔ یہی ایک روایت امام ابو یوسف سے ہے حتی کہ اگر نکاح کے بعد باندی ہلاک ہوئی تو وہ مشتری کے مال سے ہلاک ہوگی۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ باندی کا کسی مرد سے نکاح کر دینا باندی کو حکما عیب دار کر دینا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے باندی خریدی اور پھر معلوم ہوا کہ وہ باندی شادی شدہ ہے تو مشتری کو خیار عیب کے تحت واپس کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ نکاح عیب حکمی ہے۔ پس اس عیب حکمی کو عیب حقیقی پر قیاس کیا جائے گا۔ اور بائع کے پاس مبیع کو مشتری نے اگر حقیقتا عیب دار کر دیا ہو مثلا: باندی کی آنکھ پھوڑ دی ہو یا ہاتھ کاٹ دیا ہو تو مشتری قابض ہو جاتا ہے۔ پس اسی طرح حکما عیب دار کرنے کی صورت میں بھی قابض ہو جائے گا اور وجہ استحسان یہ ہے کہ حقیقی عیب دار کرنے میں محل پر غلبہ ہوتا ہے یعنی جس محل کو عیب دار کیا ہے اس پر قابو پالیا جاتا ہے مثلا: ایک باندی خرید کر اس کی آنکھ پھوڑ دی یا ہاتھ کاٹ دیا تو مشتری کے اس فعل کے باندی کے ساتھ متصل ہونے کی وجہ سے مشتری کا باندی پر غلبہ ثابت ہو گیا ہے اور اس طرح کے غلبہ سے چونکہ مشتری کا قبضہ ثابت ہو جاتا ہے اسلئے باندی کو حقیقی عیب دار کرنے سے مشتری قابض ہو جائے گا اور یہ بات حکما عیب دار کرنے میں پیدا نہیں ہوتی۔ عیب حکمی سے صرف اتنا ہوتا ہے کہ مبیع یعنی باندی کی طرف لوگوں کی رغبت کم ہو جاتی ہے اور اس کی وجہ سے ثمن کم ہو جاتا ہے محل یعنی باندی پر غلبہ ثابت نہیں ہوتا اور جب یہ بات ہے تو عیب حقیقی اور عیب حکمی کے درمیان بہت بڑا فرق ہو گیا ہے اور فرق کے ہوتے ہوئے چونکہ قیاس کرنا جائز نہیں ہے اسلئے عیب حکمی کو عیب حقیقی پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

غلام خرید کر غائب ہو گیا اور غلام بائع کے قبضہ میں ہے اور بائع نے بیع پر گواہ کر دیئے اگر غیبت معروفہ ہو تو اس کے دین میں نہ بیچا جائے

قال ومن اشترى عبدا فغاب والعبد في يد البائع واقام البائع البينة انه باعه اياه فان كانت غيبته معروفة لم يُبع في دين البائع لانه يمكن ايصال البائع الى حقه بدون البيع وفيه ابطال حق المشترى وان لم يُدر اين هو بيع العبد واُوفي الثمن لان ملك المشترى ظهر باقراره فيظهر على الوجه الذى اقرّ به مشغولا بحقه واذا تعذر استيفاءه من المشترى يبيعه القاضي فيه كالراهن اذا مات والمشترى اذا مات مفلسا والمبيع لم يُقبض بخلاف ما بعد القبض لان حقه لم يبق متعلقا به ثم ان فضل شيء يمسك للمشترى لانه بدل حقه وان نقص يتبع هو ايضا

ترجمہ اگر کوئی شخص غلام خرید کر غائب ہو گیا اور غلام بائع کے قبضہ میں ہے اور بائع نے بینہ پیش کیا کہ بائع نے یہ غلام فروخت کر دیا ہے پس اگر مشتری کا غائب ہونا معلوم ہو تو یہ غلام بائع کے قرضہ میں نہیں بیچا جائے گا۔ کیونکہ بائع کا اپنے حق تک پہنچنا بغیر فروخت کیئے

ممکن ہے اور فروخت کرنے میں مشتری کے حق کو باطل کرنا ہے اور اگر یہ معلوم نہیں کہ مشتری کہاں ہے تو غلام فروخت کیا جائے اور بائع کا ثمن ادا کیا جائے اسلئے کہ مشتری کا مالک ہونا بائع کے اقرار سے ظاہر ہوا ہے تو جس طور پر اس نے اقرار کیا ہے یعنی اپنے حق کے ساتھ مشغول کر کے اسی طور پر ظاہر ہوگا اور جب مشتری سے بائع کے حق کا وصول ہونا متعذر ہو گیا تو قاضی غلام کو اس حق میں فروخت کردے گا جیسے راہن جب مر گیا ہو اور مشتری جب مفلس ہو کر مر گیا ہو۔ حالانکہ مبیع پر قبضہ نہیں کیا گیا ہے۔ برخلاف مابعد القبض کے۔ اسلئے کہ بائع کا حق مبیع کے ساتھ متعلق نہیں رہا پھر اگر کچھ بچ گیا ہو تو اس کو مشتری کیلئے روک لیا جائے گا۔ کیونکہ وہ مشتری کے حق کا عوض ہے۔ اور اگر کم پڑ گیا تو مشتری کا پیچھا کیا جائے گا۔

تشریح ...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک غلام خریدا، پھر مشتری مبیع یعنی غلام پر قبضہ کرنے سے پہلے غائب ہو گیا اور ابھی تک مشتری نے ثمن بھی ادا نہیں کیا ہے۔ ایسی صورت میں اگر بائع، قاضی سے یہ درخواست کرے کہ مذکورہ غلام بیچ کر میرا ثمن ادا کیا جائے، تو قاضی بائع کے دعویٰ کی طرف متوجہ نہیں ہوگا۔ ہاں اگر بائع نے اس بات پر گواہ پیش کر دیئے کہ میں نے فلاں آدمی جو غائب ہے اس کو اپنا غلام فروخت کیا تھا مگر اس نے نہ ثمن ادا کیا اور نہ مبیع پر قبضہ کیا تو اس کی دو صورتیں ہیں مشتری کی غیبت معلوم ہوگی یا معلوم نہ ہوگی۔ یعنی یا تو یہ معلوم ہوگا کہ مشتری کہاں ہے اور یا یہ معلوم نہ ہوگا۔ اگر مشتری کا ٹھکانا معلوم ہے تو بائع کا دین ادا کرنے کیلئے اس غلام کو فروخت نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس صورت میں بغیر غلام فروخت کئے بائع اپنا حق وصول کر سکتا ہے بایں طور کہ مشتری جہاں موجود ہے وہاں جا کر اس سے اپنا ثمن وصول کر لے اور غلام بیچنے میں مشتری کا حق باطل ہو جائے گا اور کسی کے حق کو باطل کرنا بھی درست نہیں ہے پس جب غلام فروخت کرنے میں مشتری کے حق کو باطل کرنا لازم آتا ہے اور بغیر فروخت کیے بائع اپنا حق وصول کر سکتا ہے تو بائع کا دین ثمن ادا کرنے کیلئے غلام کو فروخت نہیں کیا جائے گا اور اگر مشتری کا ٹھکانا معلوم نہ ہو کہ کہاں ہے تو ایسی صورت میں مذکورہ غلام فروخت کر کے بائع کا ثمن ادا کر دیا جائے۔ کیونکہ بائع کے اقرار سے تو ظاہر ہو گیا کہ مشتری اس غلام کا مالک ہے۔ پس جس طور پر اس نے اقرار کیا ہے۔ اسی طور پر مشتری کی ملک ظاہر ہوگی۔ اور بائع کا اقرار اس طور پر ہے کہ یہ غلام میرے حق کے ساتھ مشغول ہے یعنی مشتری، خریدنے کی وجہ سے غلام کا مالک ہو گیا مگر اب تک اس کا ثمن ادا نہیں کیا ہے پس چونکہ غلام بائع کے قبضے میں ہے اور شئی، مقبوضہ کے سلسلے میں قابض کا ہی قول معتبر ہوتا ہے اس لئے اس نے اقرار کیا ہے اسی طرح معتبر ہوگا۔ اور بائع کا اقرار اس طرح ہے کہ مشتری غلام کا تو مالک ہے مگر اس کا ثمن اس کے ذمہ واجب ہے۔ مگر مشتری کا ٹھکانا معلوم نہ ہونے کی وجہ سے اس سے ثمن وصول کرنا چونکہ متعذر اور ناممکن ہے اس لئے قاضی کو یہ اختیار دیا گیا کہ وہ اس غلام کو فروخت کر کے بائع کا ثمن ادا کرے جیسے اگر راہن مر گیا تو مرتہن شئی مرہونہ کا زیادہ حقدار ہے۔ یعنی راہن کے مر جانے کے بعد اگر مرتہن کے لئے اپنا دین وصول کرنا متعذر ہو جائے تو شئی مرہونہ فروخت کر کے مرتہن کا دین ادا کیا جائے گا اور جیسے اگر مشتری مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے مفلس ہو کر مر گیا تو بائع کا ثمن ادا کرنے کے لیئے مبیع کو فروخت کر دیا جاتا ہے اسی طرح مشتری کے ایسے طور غائب ہونے کی صورت میں کہ اس کا ٹھکانہ معلوم نہ ہو قاضی کو یہ حق دیا گیا ہے کہ وہ غلام بیچ کر بائع کا ثمن ادا کرے۔ اور اگر مشتری مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد اس طرح غائب ہوا کہ اس کا پتہ معلوم نہیں ہے تو بائع کے گواہ قبول نہیں ہوں گے اور اس کے دعویٰ پر غلام فروخت نہیں کیا جائے گا کیونکہ بائع کا حق غلام کے ساتھ متعلق نہیں رہا بلکہ مشتری کے ذمے میں دین ہو گیا ہے پس بائع کی طرف سے مشتری پر بینہ دین ثابت کرنے کے لئے ہوگا۔ حالانکہ مشتری غائب ہے اور

ہمارے نزدیک غائب پر دَین ثابت کرنے کے لئے بیّنہ قبول نہیں کیا جاتا۔ اس لئے اس صورت میں بائع کا بیّنہ قبول نہ ہوگا۔ اور اس کا دَین ادا کرنے کے لئے غلام فروخت نہیں کیا جائے گا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جس صورت میں قاضی کو بائع کا ثمن ادا کرنے کے لئے غلام فروخت کرنے کا اختیار دیا گیا ہے اس صورت میں اگر قاضی نے غلام فروخت کر کے بائع کا ثمن ادا کر دیا اور ثمن ادا کرنے کے بعد کچھ بچ گیا مثلاً بائع کا ثمن ایک ہزار روپیہ تھا اور قاضی نے غلام بارہ سو روپیہ میں فروخت کیا تو بائع کا ثمن ادا کرنے کے بعد دو سو روپیہ باقی رہے تو یہ دو سو روپیہ مشتری کے لئے محفوظ کر لئے جائیں گے اور واپس آنے پر اس کو دیدیئے جائیں گے، کیونکہ یہ فاضل رقم مشتری ہی کے حق یعنی غلام کا بدل ہے اور اگر غلام کا ثمن بائع کے حق سے کم پڑ گیا مثلاً بائع کا حق ایک ہزار روپیہ تھا اور قاضی نے غلام فروخت کیا آٹھ سو روپیہ میں تو یہ دو سو روپیہ بائع، مشتری سے اس وقت وصول کرے گا جب بائع مشتری کو پانے میں کامیاب ہو جائے گا

فوائد مذکورہ مسئلے میں چند اعتراضات اور ان کے جوابات عنایہ کے حوالے سے پیش خدمت ہیں:

پہلا اعتراض.. تو یہ ہے کہ بائع نے مشتری پر جو بیّنہ قائم کیا ہے مشتری کے غائب ہونیکی وجہ سے یہ اقامت بیّنہ علی الغائب ہے اور اقامت بیّنہ علی الغائب ناجائز ہے کیونکہ بیّنہ مدعیٰ علیہ کے انکار کی صورت میں قائم کیا جاتا ہے اور یہاں مدعیٰ علیہ یعنی مشتری غائب ہے اور غائب کی طرف سے انکار مجہول ہے، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ انکار کر دے اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ انکار نہ کرے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جب قاضی کے لئے قبضے سے پہلے مبیع یعنی غلام بیچنا جائز ہے تو گویا قبضہ سے پہلے مبیع میں تصرف کرنا جائز ہوا حالانکہ پہلے گزر چکا ہے کہ قبضہ سے پہلے مبیع میں تصرف کرنا باطل ہے۔

تیسرا اعتراض..... یہ ہے کہ قاضی کا غلام بیچنے کا فیصلہ کرنا غائب یعنی مشتری کے خلاف اس کی ملک کے زائل ہونے کا فیصلہ کرنا ہے یعنی یہ فیصلہ کرنا کہ غلام سے مشتری کی ملک زائل ہوگئی ہے حالانکہ غائب کے خلاف اس کی ملک زائل ہونے کا فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے اور اس قضاء علی الغائب کے ناجائز ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے، خود مشتری نے مبیع یعنی غلام پر قبضہ کیا ہو یا قبضہ نہ کیا ہو حالانکہ آپ نے فرق کیا ہے پس ان دونوں کے درمیان فرق کرنا تحکم یعنی دعویٰ بلا دلیل ہے۔

پہلے اعتراض کا جواب..... یہ ہے بائع کا بیّنہ پیش کرنا اپنے اوپر سے تہمت دور کرنے کے لئے ہے نہ کہ قاضی کے فیصلہ دینے کے لئے، قاضی تو بائع یعنی قابض کے اقرار کرنے پر فیصلہ کرتا ہے اور اس میں مدعیٰ علیہ کے انکار کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ پس یہ اقامتِ بیّنہ علی الغائب نہ کہلائے گی۔ اور جب اقامتِ بیّنہ علی الغائب نہیں ہوا تو ناجائز بھی نہ ہوگا بلکہ جائز ہوگا۔

دوسرے اعتراض کا ایک جواب تو یہ ہے کہ بعض مشائخ نے کہا کہ قاضی ایک آدمی کو مقرر کر دے گا تا کہ وہ مشتری کے لئے اُس غلام پر قبضہ کر کے پھر اس کو فروخت کر دے کیونکہ قاضی کی بیع مشتری کی بیع کے مانند ہے۔ پس جس طرح مشتری، قبضہ کر کے اس کو بیچنے کا مجاز تھا اسی طرح قاضی بھی مجاز ہوگا۔ اور جب مذکورہ غلام قبضہ کے بعد بیچا گیا تو قبل القبض بیچنا اور تصرف کرنا لازم نہ آیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں قاضی کے غلام کو فروخت کرنے سے بیع مقصود نہیں ہے بلکہ بائع کے حق کو زندہ کرنے کیلئے بائع پر نظر شفقت کرنا ہے، اور یہ بات دوسری ہے کہ بیع ضمناً حاصل ہو جاتی ہے اور بارہا ایسا ہوتا ہے کہ ایک چیز تو ضمناً ثابت ہو جاتی ہے مگر قصداً

ثابت نہیں ہوتی۔ پس اسی طرح یہاں بھی بیع قبل القبض اگر چہ ضمناً ثابت ہو جاتی ہے مگر قصداً ثابت نہیں ہوتی۔

تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ قاضی کا غلام کو فروخت کرنے کا فیصلہ کرنا قضاء علی الغائب نہیں ہے بلکہ وہ قضاء علی الحاضر ہے، یعنی قاضی نے بائع (حاضر) کے اُس چیز کے اقرار کے بارے میں فیصلہ دیا ہے جو اس کے قبضہ میں ہے۔ اور یہ اقرار کی وجہ سے قضاء علی الحاضر اسی وقت ہوگا جب کہ مشتری نے مبیع یعنی غلام پر قبضہ نہ کیا ہو۔ مگر جب مشتری نے قبضہ کرلیا تو یہ بائع کے اقرار کی وجہ سے مقبوضہ چیز کے بارے میں قضاء علی الحاضر نہ ہوگا۔ پس اس تقریر سے واضح ہوگیا کہ مشتری کے مبیع پر قبضہ کرنے اور قبضہ نہ کرنے کی صورتوں میں بہت بڑا فرق ہے اور جب فرق ہے تو فرق کا دعویٰ کرنا تحکم یعنی دعویٰ بلا دلیل بھی نہ ہوگا۔ (احقر الناس جمیل احمد عفی عنہ)

مشتری دو آدمی ہوں ان میں سے ایک غائب ہوگیا تو حاضر کل ثمن ادا کرے اور اس غلام پر قبضہ کرلے، دوسرا آجائے تو اس کا حصہ ثمن لیکر لوٹا دے

فان كان المشترى اثنين فغاب احدهما فللحاضر ان يدفع الثمن كله ويقبضه واذا حضر الآخر يأخذ نصيبه حتى ينقد شريكه الثمن وهو قول ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف اذا دفع الحاضر الثمن كله لم يقبض الا نصيبه وكان متطوعا بما ادى عن صاحبه لانه قضى دين غيره بغير امره فلا يرجع عليه وهو اجنبى عن نصيب صاحبه فلا يقبضه ولهما انه مضطر فيه لانه لا يمكنه الانتفاع بنصيبه الا باداء جميع الثمن لان البيع صفقة واحدة وله حق الحبس ما بقى شىء منه والمضطر يرجع كمعير الرهن واذا كان له ان يرجع عليه كان له الحبس عنه الى ان يستوفى حقه كالوكيل بالشراء اذا قضى الثمن من مال نفسه

ترجمہ۔۔۔ پس اگر مشتری دو آدمی ہوں پھر اُن دونوں میں سے ایک غائب ہوگیا تو حاضر کو اختیار ہے کہ وہ پورا ثمن دیکر غلام پر قبضہ کر لے اور جب دوسرا حاضر ہوا تو وہ اپنا حصہ نہیں لے گا، یہاں تک کہ اپنے شریک کو اپنا حصۂ ثمن ادا کرے۔ اور یہ ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے۔ اور امام ابویوسفؒ نے فرمایا کہ جب حاضر نے پورا ثمن ادا کر دیا تو وہ فقط اپنے حصہ پر قبضہ کرسکتا ہے۔ اور جو کچھ اپنے ساتھی کی طرف سے ادا کیا ہے اس میں احسان کرنے والا ہوگا۔ کیونکہ اس نے دوسرے کا قرضہ بغیر اس کے حکم کے ادا کیا ہے اس لئے وہ اس سے واپس نہیں لے سکتا۔ اور چونکہ وہ اپنے ساتھی کے حصہ سے اجنبی ہے اس لئے اس کے حصہ پر قبضہ بھی نہیں کرسکتا ہے اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ شریک حاضر پورا ثمن دینے میں مجبور اور لاچار ہے کیونکہ اس کے لئے اپنے حصے سے نفع اٹھانا ممکن نہیں ہے۔ مگر پورا ثمن ادا کرکے اس لئے کہ بیع صفقہ واحدہ ہے اور جب تک ثمن میں سے کچھ باقی ہو بائع کو مبیع روکنے کا حق حاصل ہے اور مضطر اور مجبور واپس لے سکتا ہے جیسے: رہن کو عاریۃً دینے والا اور جب شریک حاضر غائب سے اس کا حصہ واپس لے سکتا ہے تو اس کو غائب سے مبیع روکنے کا بھی حق ہے یہاں تک کہ شریک حاضر اپنا پورا حق وصول کرلے جیسے: وکیل بالشراء جب اپنے مال سے ثمن ادا کردے۔

تشریح۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر دو آدمیوں نے مل کر ایک غلام خریدا اور پھر ان دونوں میں سے ایک مشتری ثمن ادا کرنے سے پہلے غائب ہوگیا تو شریک حاضر اپنے حصہ پر قبضہ کا مالک اسی وقت ہوگا جب پورا ثمن ادا کردے۔ پس اگر شریک حاضر نے پورا ثمن ادا کر دیا تو طرفینؒ اور ابویوسفؒ کے درمیان چند باتوں میں اختلاف ہے:-

۱۔ بائع کو شریک غائب کا پورا حصہ قبول کرنے پر مجبور کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ طرفین کے نزدیک شریک غائب کا حصہ ثمن قبول کرنے پر بائع کو مجبور کیا جا سکتا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے۔
۲۔ اگر بائع نے شریک غائب کا حصہ ثمن قبول کر لیا تو کیا بائع کو اس بات پر مجبور کیا جا سکتا ہے کہ وہ شریک حاضر کو غائب کا حصہ مبیع سپرد کرے یا اس پر مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے۔ طرفین کے نزدیک تو مجبور کیا جا سکتا ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ شریک حاضر صرف اپنے حصہ پر قبضہ کرے گا اور اپنے حصہ پر قبضہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ شریک حاضر اپنی باری کے دن اس غلام سے خدمت لے گا اور شریک غائب کی باری کے دن خدمت نہیں لے گا۔
۳۔ اگر شریک حاضر نے غلام پر قبضہ کر لیا اور پورا ثمن ادا کر دیا تو کیا شریک حاضر کو شریک غائب سے ادا کیئے ہوئے نصف ثمن کو واپس لینے کا اختیار ہے یا نہیں؟ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شریک حاضر کو یہ اختیار نہیں ہے اور طرفین کے نزدیک اس کو یہ اختیار حاصل ہے بلکہ شریک حاضر کو یہ بھی اختیار ہے کہ جب تک شریک غائب اپنا حصہ ثمن ادا نہ کرے تو وہ اس کا حصہ مبیع اپنے پاس روکے رکھے حتی کہ شریک غائب جب اپنا حصہ ثمن ادا کر دے گا تو شریک حاضر اس کو اسکا حصہ مبیع سپرد کر دے گا۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ شریک حاضر نے شریک غائب کا قرضہ یعنی ثمن ادا کرنے میں متبرع اور احسان کرنے والا ہوا۔ اور تبرع کرنے والے کو تبرع کرنے کے بعد رجوع کا اختیار نہیں ہوتا۔ اسلئے شریک حاضر کو شریک غائب سے نصف ثمن واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا۔ اور جب شریک حاضر کو نصف ثمن واپس لینے کا اختیار نہیں ہے تو شریک حاضر کو شریک غائب کے حصہ مبیع پر قبضہ کرنے کا اختیار بھی نہ ہوگا۔ کیونکہ شریک حاضر اپنے شریک غائب کے حصہ کے سلسلہ میں اجنبی ہے اور کسی بھی اجنبی کو دوسرے کے حصہ پر قبضہ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اور جب شریک حاضر، شریک غائب کے حصہ مبیع پر قبضہ کرنے کا مجاز نہیں ہے تو بائع کو شریک غائب کا حصہ مبیع سپرد کرنے پر کیسے مجبور کیا جا سکتا ہے اور شریک حاضر، شریک غائب کی طرف سے نصف ثمن ادا کرنے میں چونکہ متبرع ہے اور تبرعات قبول کرنے پر کسی کو مجبور نہیں کیا جاتا۔ اسلئے شریک غائب کا حصہ ثمن قبول کرنے پر بائع کو مجبور نہیں کیا جائے گا۔

طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ شریک حاضر پورا ثمن ادا کرنے میں لاچار اور مجبور ہے، کیونکہ شریک حاضر اپنے حصہ مبیع سے اس وقت تک نفع نہیں اٹھا سکتا جب تک کہ وہ پورا ثمن ادا نہ کر دے۔ اس وجہ سے کہ صفقہ متحد ہے اور بائع مبیع کو اس وقت تک اپنے پاس روک سکتا ہے جب تک کہ ثمن کا معمولی سا حصہ بھی مشتری کے ذمہ باقی رہتا ہے۔ پس اگر شریک حاضر نے اپنا حصہ ثمن ادا کیا اور شریک غائب کا حصہ ادا نہ کیا تو بیع چونکہ صفقہ واحدہ ہے اسلئے بائع کے واسطے پوری مبیع یعنی غلام روکنے کا اختیار ہوگا۔ اور جب اس صورت میں بائع کو پوری مبیع روکنے کا اختیار ہوا۔ تو شریک حاضر کیلئے اپنے حصہ مبیع سے نفع اٹھانا بھی ممکن نہ رہا۔ اور جب شریک غائب کی طرف سے ثمن ادا کیئے بغیر، شریک حاضر کیلئے اپنے حصہ سے نفع اٹھانا ممکن نہیں ہے تو شریک حاضر شریک غائب کی طرف سے اس کا حصہ ثمن ادا کرنے پر مجبور و لاچار ہوا۔ اور جو شخص مجبور و مضطر ہو کر کسی کی طرف سے بغیر اس کے حکم کے کچھ ادا کر دے تو اس مضطر کو ادا کیا ہوا مال واپس لینے کا اختیار ہوتا ہے۔ جیسے ایک آدمی نے دوسرے آدمی کو کوئی چیز اس لئے عاریۃً دی کہ وہ اس کو کسی کے پاس رہن رکھ کر قرضہ لے لے اور اپنا کام چلائے۔ پس مستعیر نے اس کو کسی کے پاس رہن رکھ دیا اور قرضہ لے لیا۔ پھر مستعیر یعنی راہن مفلس ہو گیا یا غائب ہو گیا اور معیر یعنی شی مرہونہ کے مالک نے مرتہن کا قرضہ ادا کر کے اپنی چیز کو چھڑا لیا تو معیر، راہن سے وہ

مال واپس لے سکتا ہے جو اس نے اس کی طرف سے مرتہن کو ادا کیا ہے۔ اگرچہ معیر نے بغیر راہن کے حکم کے ادا کیا ہے کیونکہ معیر قرضے ادا کرنے میں مجبور ہے اور مجبور اسلئے ہے کہ وہ اپنے مال سے اس وقت تک نفع نہیں اٹھا سکتا جب تک کہ مرتہن کا قرضہ ادا نہ کر دے۔ پس اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں شریک حاضر، شریک غائب کی طرف سے اس کا حصہ ثمن ادا کرنے میں چونکہ مجبور تھا۔ اسلئے اس کو شریک غائب سے واپس لینے کا اختیار دیا گیا ہے اور جب شریک حاضر کیلئے رجوع کرنے کا حق ثابت ہو گیا تو اس کو یہ حق بھی ہوگا کہ جب تک وہ اپنا پورا حق شریک غائب سے وصول نہ کر لے اس وقت تک مبیع کو اپنے پاس روک سکتا ہے، جیسے ایک آدمی نے دوسرے کو کوئی چیز خریدنے کا وکیل بنایا اور وکیل نے اپنے مال سے ثمن ادا کیا تو یہ وکیل بالشراء مؤکل سے مبیع کو اس وقت تک روک سکتا ہے جب تک کہ اپنا پورا ثمن وصول نہ کر لے۔

ایک باندی ہزار مثقال سونے اور چاندی کے عوض خریدی تو یہ دونوں نصف نصف لازم ہوں گے

قال ومن اشترى جارية بالف مثقال ذهب وفضة فهما نصفان لانه اضاف المثقال اليهما على السواء فيجب من كل واحد منهما خمس مائة مثقال لعدم الاولوية وبمثله لو اشترى جارية بالف من الذهب والفضة يجب من الذهب مثاقيل ومن الفضة دراهم وزن سبعة لانه اضاف الالف اليهما فينصرف الى الوزن المعهود في كل واحد منهما

ترجمہ اور اگر کسی نے ایک باندی ایک ہزار مثقال سونے اور چاندی کے عوض خریدی تو یہ دونوں نصف، نصف لازم ہوں گے۔ کیونکہ اس نے مثقال کو ان دونوں کی طرف یکساں منسوب کیا ہے۔ پس ان دونوں میں سے ہر ایک کے پانچ سو مثقال واجب ہوں گے۔ کیونکہ وجہ اولویت نہیں ہے۔ اور اسی کے مثل اگر کسی نے سونے اور چاندی سے ایک ہزار کے عوض باندی خریدی تو سونے سے مثقال واجب ہوں گے۔ اور چاندی سے وزن سبعہ کے دراہم واجب ہوں گے۔ اسلئے کہ اس نے ہزار کو ان دونوں کی طرف منسوب کیا ہے۔ لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک میں وزن معہود کی طرف رجوع ہوگا۔

تشریح ...صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک باندی خریدی اور یہ کہا کہ میں نے اس باندی کو ایک ہزار مثقال سونے اور چاندی کے عوض خریدا ہے تو یہ بیع صحیح ہے اور مشتری پر پانچ سو مثقال سونے کے واجب ہوں گے اور پانچ سو مثقال چاندی کے واجب ہوں گے اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ سونے کے مثاقیل کو ترجیح حاصل ہے کیونکہ مثقال کے ساتھ سونے کا اختصاص ہے۔ بایں طور کہ مثاقیل کے ذریعہ سونے کا وزن کیا جاتا ہے چاندی کا وزن نہیں کیا جاتا تو اس ترجیح کی وجہ سے پورے ایک ہزار مثقال سونے کے واجب ہونے چاہئیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح اس اعتبار سے سونے کو ترجیح حاصل ہے اسی طرح دوسرے اعتبار سے چاندی کو ترجیح حاصل ہے۔ بایں طور کہ بیع وغیرہ میں بالعموم چاندی کا استعمال ہوتا ہے۔ سونے کا استعمال نہیں ہوتا۔ پس جب دونوں میں سے ہر ایک کو ایک ایک وجہ ترجیح حاصل ہے تو تعارض کی وجہ سے دونوں وجہیں ترجیح ساقط ہو گئیں اور جب دونوں ساقط ہو گئیں تو سونے اور چاندی دونوں کی طرف مثقال کی نسبت برابر ہونے کی وجہ سے دونوں کے نصف، نصف مثقال واجب ہوں گے یعنی پانچ سو مثقال سونے کے اور پانچ سو مثقال چاندی کے واجب ہوں گے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ایک ہزار سونے اور چاندی کے عوض باندی

خریدی اور مثقال یا دراہم کا ذکر نہیں کیا تو سونے کے پانچ سو مثقال واجب ہوں گے۔ اور چاندی کے پانچ سو دراہم واجب ہوں گے۔ مگر دراہم میں وزن سبعہ کا درہم معتبر ہوگا۔ اور وزن سبعہ یہ ہے کہ دس درہم سات مثقال کے برابر ہوں۔ اس کی تفصیل اشرف الہدایہ سوم ص ۸۵ پر گذر چکی ہے۔

اس کی دلیل ...... یہ ہے کہ مشتری نے ایک ہزار کے عدد کو سونے اور چاندی کی طرف منسوب کیا ہے۔ پس جو وزن متعارف ہوگا اس کا اعتبار کیا جائے گا اور سونے میں وزن متعارف چونکہ مثاقیل ہیں اسلئے سونے کے مثاقیل واجب ہوں گے۔ اور چاندی میں وزن متعارف چونکہ دراہم وزن سبعہ ہیں۔ اسلئے چاندی کے دراہم واجب ہوں گے۔ پس اس صورت میں پانچ سو مثقال سونے کے اور پانچ سو درہم چاندی کے واجب ہوں گے۔

ایک کے دوسرے پر دس جید درہم تھے اس نے زیوف ادا کر دیئے اور وہ جانتا نہیں تھا زمین آ گے خرچ کر ڈالا یہ ادا ہو گئے، اقوال فقہاء

قال ومن له على آخر عشرة دراهم جياد فقضاه زيوفا وهو لا يعلم فانفقها او هلكت فهو قضاء عند ابي حنيفة ومحمدؒ وقال ابويوسفؒ يرد مثل زيوفه ويرجع بدراهمه لان حقه في الوصف مرعى كهو في الاصل ولا يمكن رعايته بايجاب ضمان الوصف لانه لا قيمة له عند المقابلة بجنسه فوجب المصير الى ما قلنا ولهما انه من جنس حقه حتى لو تجوز به فيما لا يجوز الاستبدال جاز فيقع به الاستيفاء ولا يبقى حقه الا في الجودة ولا يمكن تداركها بايجاب ضمانها لما ذكرنا وكذا بايجاب ضمان الاصل لانه ايجاب له عليه ولا نظير له

ترجمہ ...... اور اگر کسی کے دوسرے پر دس درہم کھرے ہوں مگر قرضدار نے قرض خواہ کو کھوٹے ادا کئے۔ درانحالیکہ قرض خواہ کو معلوم نہیں ہے پس قرض خواہ نے ان کو خرچ کر دیا یا وہ تلف ہو گئے تو یہ طرفین کے نزدیک ادا ہو گئے اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ قرض خواہ دراہم زیوف واپس کرے اور دراہم جیاد لے لے۔ کیونکہ قرضخواہ کا حق وصف میں اسی طرح ملحوظ ہے جیسے اصل میں ملحوظ ہے اور اس حق کی رعایت وصف کا ضمان واجب کر کے ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ بجنسہ مقابلہ کے وقت وصف کی کوئی قیمت نہیں ہوتی اسلئے اسی کی طرف رجوع کیا جائے گا جو ہم نے کہا۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ دراہم زیوف بھی اس کے حق کی جنس سے ہیں۔ حتیٰ کہ اگر اس نے چشم پوشی کر کے کھوٹے دراہم ایسے عقد میں لے لیئے جس میں بدل لینا جائز نہیں ہے تو یہ جائز ہے۔ پس اس سے حق حاصل ہونا ثابت ہو جائے گا اور اس کا حق باقی نہیں رہے گا مگر جودت (کھرے) میں اور جودت کا تدارک اس کا ضمان واجب کر کے ممکن نہیں ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے اور اسی طرح اصل کا ضمان واجب کر کے بھی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ اصل کا ضمان واجب کرنا قرضخواہ کیلئے خود اسی کی ذات پر واجب کرنا ہے۔ حالانکہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔

تشریح ...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کے دوسرے آدمی پر دس درہم کھرے قرض ہیں۔ پس قرضدار نے قرض خواہ کو دس کھوٹے درہم ادا کر دیئے اور قرض خواہ کو ان کے کھوٹے ہونے کا علم نہیں ہو سکا۔ مگر اس نے ان کو خرچ کر دیا یا وہ تلف ہو گئے تو طرفین کے نزدیک

قرضدار کا قرضہ ادا ہو چکا ہے اس پر قرضخواہ کا کوئی حق باقی نہیں رہا۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کا مذہب یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں قرضخواہ دس درہم کھوٹے جو خرچ کر چکا یا تلف ہو گئے ان کے مثل قرضدار کو واپس کرے اور اس سے دس درہم کھرے لے۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ قرض خواہ کا حق جودت اور کھرا ہونے کے اعتبار سے وصف میں اسی طرح ملحوظ ہے جیسے مقدار کے اعتبار سے اصل میں ملحوظ ہے چنانچہ قرض خواہ کا حق اگر مقدار کے اعتبار سے کم ہو گیا مثلاً دس درہم کے بجائے آٹھ نکلے تو قرضخواہ کو اپنے حق کی مقدار کے بقدر قرضدار سے رجوع کرنے کا اختیار ہوتا ہے یعنی مزید دو درہم کے مطالبہ کا حق حاصل ہے۔ اسی طرح اگر قرضخواہ کا حق کیفیت کے اعتبار سے کم ہوا مثلاً جید کے بجائے زیوف نکلے تو بھی قرض خواہ کو قرضدار سے صفت جودت کے سلسلے میں رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگا لیکن قرضدار پر تنہا صفت جودت کا ضمان واجب کرنا تو ممکن نہیں ہے کیونکہ شئ جب اپنی جنس سے مقابل ہو تو وصف کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔ مثلاً ایک کھرے درہم کا ایک کھوٹے درہم سے اگر تبادلہ کیا گیا تو جائز ہے لیکن اگر ایک کھرے درہم کا دو کھوٹے درہم سے تبادلہ کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ ایک درہم، ایک درہم کے عوض اور ایک کھوٹا درہم، کھرے درہم کی صفت کھرے اور جودت کے عوض ہے تو یہ ربوٰ ہوگا اور ناجائز ہوگا اور ربوٰ اس وقت لازم آتا ہے جبکہ علت ربوٰ پائے جانے کے بعد ایک عوض کم اور ایک عوض زائد ہو پس معلوم ہوا کہ شریعت اسلام نے دو کھوٹے دراہم کو ایک کھرے درہم سے زائد شمار کیا ہے اور ایک کھوٹے درہم کو کھرے درہم کی صفت جودت کی قیمت شمار نہیں کیا ہے۔ بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ بجنسہ مقابلہ کے وقت وصف کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔ اور جب وصف کی کوئی قیمت نہیں ہوتی تو قرضدار پر تنہا وصف جودت کا ضمان واجب کرنا بھی ممکن نہیں ہوگا۔ کیونکہ جس چیز کی کوئی قیمت نہ ہو اس کا ضمان واجب نہیں ہوتا اور جب تنہا وصف جودت کا ضمان واجب کرنا ممکن نہیں ہے تو قرضخواہ کے وصف جودت کے حق کی رعایت کرتے ہوئے وہی صورت اختیار کی جائے گی جس کو امام ابو یوسفؒ نے ذکر کیا ہے یعنی قرضخواہ دراہم زیوف کے مثل قرضدار کو واپس دے کر اس سے دراہم جیاد لے لے گا۔

طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دراہم زیوف بھی قرض خواہ کے حق کی جنس سے ہیں یعنی دراہم زیوف بھی دراہم ہیں اور قرضخواہ کا حق بھی دراہم ہی سے متعلق تھا اور دراہم زیوف کے قرض خواہ کے حق کی جنس سے ہونے کی دلیل یہ ہے کہ عقد سلم میں رب السلم نے اگر دراہم جیاد کی جگہ دراہم زیوف دے دیئے اور دونوں جدا ہو گئے پھر مسلم الیہ کو معلوم ہوا کہ دراہم کھوٹے ہیں مگر مسلم الیہ نے چشم پوشی کر کے اپنا نقصان گوارا کیا تو یہ جائز ہے۔ پس اگر دراہم زیوف، مسلم الیہ کے حق کی جنس یعنی دراہم جیاد کی جنس نہ ہوتے تو یہ رأس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کے عوض دوسری چیز کا لینا ہوتا حالانکہ عقد سلم میں رأس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کا استبدال جائز نہیں ہے۔ پس مسلم الیہ کا دراہم سلم میں رأس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کا استبدال جائز نہیں ہے۔ پس مسلم الیہ نے دراہم جیاد کی جگہ دراہم زیوف لے کر چشم پوشی کر کے اپنا نقصان گوارا کر لیا تو یہ جائز ہے۔ حالانکہ عقد صرف میں عوضین پر قبضہ کرنے سے پہلے ان کے بدلے میں کسی دوسری چیز کا لینا جائز نہیں ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ دراہم زیوف، دراہم جیاد کی جنس سے ہیں یعنی دراہم زیوف بھی دراہم ہیں تو قرض خواہ نے دراہم زیوف لے کر اپنا حق وصول کر لیا ہے۔ ہاں! اتنی بات ضرور ہے کہ قرضخواہ کا حق صفت جودت (کھرے ہونے میں) باقی رہ گیا ہے۔ حاصل یہ کہ قرضخواہ نے دراہم زیوف کی صورت میں اصل دراہم اور نفس دراہم وصول کر لئے مگر وصف جودت کا ضمان واجب کر کے قرضخواہ کے اس نقصان کا تدارک کیا جائے۔ دوم یہ کہ اصل دراہم کا ضمان واجب کر کے

تدارک کیا جائے مگر یہ دونوں صورتیں ناممکن ہیں۔ پہلی صورت تو شرعاً بھی ناممکن ہے اور عقلاً بھی ناممکن ہے۔ شرعاً تو اسلئے ناممکن ہے کہ پہلے گذر چکا ہے کہ جب کسی شی کا مقابلہ اس کی جنس کے ساتھ کیا جائے تو وصف کی کوئی قیمت نہیں ہوتی اور جس کی کوئی قیمت نہ ہو شرعاً اس کا ضمان بھی واجب نہیں ہوتا۔ اسلئے تنہا وصف جودت کا قرضدار پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ اور عقلاً اسلئے ناممکن ہے کہ وصف جودت کو اصل دراہم سے جدا کرنا ناممکن ہے۔ پس جب وصف جودت کو اصل دراہم سے جدا کرنا ناممکن ہے تو تنہا وصف جودت کا ضمان واجب کرنا بھی ناممکن ہے اور دوسری صورت اسلئے ناممکن ہے کہ اصل دراہم کے ضمان واجب کرنے کا مطلب یہ ہے کہ قرضخواہ جو دراہم زیوف لے کر خرچ کر چکا یا وہ تلف ہوئے تو ان دراہم زیوف کا ضمان قرضخواہ پر واجب کیا جائے تا کہ قرضدار، قرضخواہ کو دراہم جیاد واپس کرے۔ پس اس صورت میں دراہم زیوف کا ضمان قرضخواہ پر اسلئے واجب کیا جائے گا تا کہ اس کو دراہم جیاد حاصل ہوں تو گویا قرضخواہ پر ضمان واجب کیا گیا خود اسی کے فائدے کیلئے حالانکہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے کہ جس پر ضمان واجب کیا جائے اسی کا فائدہ ہو بلکہ ضمان ایک پر واجب کیا جاتا ہے اور فائدہ دوسرے کا ہوتا ہے۔ پس جب اصل دراہم کا ضمان واجب کرنے میں قرض خواہ کے فائدہ کیلئے قرض خواہ پر ہی ضمان واجب کرنا لازم آتا ہے اور اس کی شریعت میں کوئی نظیر نہیں ہے تو یہ صورت بھی ناممکن ہے اور جب ضمان وصف اور ضمان اصل دونوں ناممکن ہیں تو یہی کہا جائے گا کہ قرض خواہ نے جب دراہم زیوف لے لئے تو اس کا قرضہ ادا ہوگیا۔ اب اس کو قرضدار سے کسی مزید چیز کے مطالبہ کا حق نہیں ہے۔

پرندے نے ایک آدمی کی زمین میں بچے نکالے وہ اسی کے ہوں گے جس نے ان کو پکڑا

قال إذا أفرخ طير في ارض رجل فهو لمن اخذه وكذا اذا باض فيها وكذا اذا تكنس فيها ظبي لانه مباح سبقت يده اليه ولانه صيد وان كان يؤخذ بغير حيلة والصيد لمن اخذه وكذا البيض لانه اصل الصيد ولهذا يجب الجزاء على المحرم بكسره اوشيه وصاحب الارض لم يعد ارضه لذلك فصار كنصب شبكة للجفاف وكما اذا دخل الصيد داره اووقع ما نثر من السكر اوالدراهم في ثيابه لم يكن له مالم يكفه او كان مستعداً له بخلاف ما اذا عسل النحل في ارضه لانه عُدَّ من انزاله فيملكه تبعا لارضه كالشجر النابت فيه والتراب المجتمع في ارضه بجريان الماء

ترجمہ ۔۔۔ اگر کسی آدمی کی زمین میں پرندے نے بچے نکالے تو وہ اسی کے ہوں گے جس نے ان کو پکڑا ہے اور اسی طرح اگر کسی زمین میں انڈے دیئے اور اسی طرح اگر اس زمین میں ہرن نے گھر بنایا کیونکہ ان میں سے ہر ایک مباح ہے جس کا ہاتھ اس کی طرف پہلے پہنچا اور اسلئے کہ ان میں سے ہر ایک شکار ہے اگر چہ وہ بغیر تدبیر اور حیلہ کے پکڑا گیا اور شکار اسی کا ہوتا ہے جس نے اس کو پکڑا ہو اور یہی حکم انڈوں کا ہے کیونکہ انڈے شکار کی اصل ہے اور اسی وجہ سے محرم پر انڈا توڑنے یا بھوننے سے جزاء واجب ہوتی ہے اور زمین کے مالک نے اپنی زمین کو اس کام کیلئے تیار نہیں کیا ہے۔ پس یہ سوکھانے کے واسطے جال پھیلانے کے مانند ہوگیا ہے جیسا کہ کسی گھر میں کوئی شکار داخل ہوگیا یا وہ شکر یا دراہم جن کو بکھیرا گیا ہے وہ اس کے کپڑے میں گر گئے تو یہ اس کا مالک نہ ہوگا جب تک کہ اس کو نہ روکے یا کپڑا اس مقصد کیلئے پھیلایا ہو، برخلاف اس کے جب اس کی زمین میں شہد کی مکھیوں نے شہد جمع کیا ہو کیونکہ شہد زمین کی حاصلات سے شمار ہوتا ہے تو اپنی زمین کے تابع بنا کر اس کا بھی مالک ہو جائے گا۔ جیسے وہ درخت جو اسکی زمین میں اگا ہو اور جیسے وہ مٹی جو پانی کے بہاؤ

سے اس کی زمین میں جمع ہوگئی ہو۔

تشریح ۔۔۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کی زمین میں کسی پرندے نے بچے نکالے یا کسی پرندے نے انڈے دیئے یا ہرن نے کسی کی زمین میں اپنے رہنے کا ٹھکانا بنالیا اور زمین کے مالک نے اس زمین کو اس مقصد کیلئے مہیا نہ کیا ہو تو زمین کا مالک مذکورہ چیزوں کا مالک نہ ہوگا۔ بلکہ جو پہلے پکڑے گا وہی ان چیزوں کا مالک ہوجائیگا۔

دلیل ۔۔۔ یہ ہے کہ مذکورہ چیزیں مباح ہیں ان کا کوئی مالک نہیں ہے۔ پس جس کا ہاتھ پکڑنے کیلئے ان کی طرف پہلے بڑھ جائے گا وہی ان کا مالک ہوگا۔

دوسری دلیل ۔۔۔ یہ ہے کہ پرندے کا بچہ اور ہرن شکار ہیں اور حضور ﷺ کے قول الصید لمن اخذہ کی وجہ سے شکار اسی کا ہوتا ہے جو اس کو پکڑ لے اگر چہ بغیر حیلہ کے پکڑا ہو یعنی بغیر حیلہ کے پکڑنا اس کو شکار ہونے سے خارج نہیں کرتا جیسے کسی کی زمین میں ایک شکار کا پاؤں ٹوٹ گیا تو یہ شکار پکڑنے والے کا ہوگا نہ کہ زمین کے مالک کا اور رہا انڈا تو اس کا حکم بھی شکار کا حکم ہے کیونکہ انڈا اگر چہ بذات خود شکار نہیں ہے لیکن شکار کی اصل اور جزء ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر حاجی نے حالت احرام میں انڈا توڑ دیا ہو یا اس کو بھون لیا ہو تو اس پر اسی طرح جرمانہ واجب ہوتا ہے جیسے شکار کرنے والے پر واجب ہوتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ انڈا بھی شکار کے حکم میں ہے۔

صاحب ہدایہ کی عبارت **و صاحب الارض لم یعد ارضہ لذالک** اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ اگر صاحب الارض نے اپنی زمین کو اس مقصد کیلئے تیار کر رکھا ہے کہ پرندے اس میں بچے دیا کریں گے یا پرندے انڈے دیا کریں گے یا ہرن اس میں رہا کرے تو اس صورت میں مذکورہ چیزوں کا مالک پکڑنے والا نہ ہوگا بلکہ زمین کا مالک ان چیزوں کا مالک ہوگا۔ اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک آدمی نے اپنا جال خشک کرنے کیلئے پھیلایا۔ اتفاق سے اس میں کوئی جانور پھنس گیا تو جو شخص اس کو پہلے پکڑ لے گا وہی اس کا مالک ہوگا اور اگر جال کے مالک نے اپنا جال خشک کرنے کیلئے نہ پھیلایا ہو بلکہ شکار کے واسطے پھیلایا ہو تو جو جانور اس میں پھنسے گا اس کا مالک پکڑنے والا نہ ہوگا بلکہ جال کا مالک اس کا مالک ہوجائے گا۔ اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ ایک آدمی کے گھر میں شکار کا جانور داخل ہوا اور مالک مکان کو اس کا علم نہ ہوسکا مگر اس نے دروازہ بند کر دیا تو یہ جانور مکان کے مالک کا نہ ہوگا بلکہ جو بھی پہلے پکڑے گا اسی کا ہوگا۔ اور اگر جانور مکان میں داخل ہوا اور مکان کے مالک کو اس کا علم بھی ہوگیا پھر اس نے دروازہ اور روشندان بند کیا تو یہ جانور مالک مکان کا ہوگا تیسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے شیرینی یعنی چھوہارے یا درہم بکھیرے اور کسی آدمی کے کپڑے میں گر گئے۔ پس اگر اس نے اپنا کپڑا اس واسطے نہ پھیلایا ہو اور نہ گرنے کے بعد کپڑے کو سمیٹا ہو تو وہ اس کا مالک نہ ہوگا۔ ہاں اگر اس نے اپنا کپڑا اسی مقصد کیلئے پھیلایا ہے یا کپڑا اس مقصد کیلئے نہیں پھیلایا تھا مگر چھوہارے یا درہم گرنے کے بعد کپڑا سمیٹ لیا تو ان دونوں صورتوں میں یہی کپڑے والا مالک ہوگا۔ دوسرے کو اس میں سے لینا حلال نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر زمین، چڑیوں کے انڈوں، بچوں اور ہرن وغیرہ کیلئے مہیا نہ کی گئی ہو تو زمین کا مالک ان کا مالک نہ ہوگا بلکہ جو پہلے پکڑے گا وہی مالک قرار پائے گا اور اگر زمین ان کے لئے مہیا کی گئی ہے تو زمین کا مالک ان چیزوں کا مالک ہوگا۔

بخلاف العسل ۔۔۔ **الخ** سے صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی کی زمین میں شہد کی مکھیوں نے شہد جمع کیا ہو تو زمین کا مالک اس شہد کا مالک ہوگا۔ کیونکہ شہد ایسی چیز ہے جو زمین کی پیداوار اور حاصلات میں شمار ہوتی ہے۔ اسلئے کہ شہد نہ تو ہر جگہ پیدا ہوتا ہے اور نہ ہر

غذا سے پیدا ہوتا ہے بلکہ اس کیلئے غذا بھی مخصوص ہوتی ہے اور مکان بھی مخصوص ہوتا ہے۔ پس جب مکھیوں نے کسی زمین میں شہد جمع کیا تو معلوم ہو گیا کہ یہ اسی زمین کی پیداوار ہے۔ اور جب شہد زمین کی پیداوار ہے تو یہ زمین کے تابع ہوگا اور زمین کے تابع ہو کر اسی کی ملک میں داخل ہو جائے گا۔ جو زمین کا مالک ہے۔ جیسے زمین میں اگنے والا درخت زمین کے تابع ہو کر اسی کا ہوتا ہے جس کی وہ زمین ہے اگر چہ اس نے اس کو بویا نہ ہو اور جیسے کسی کی زمین میں پانی کے بہاؤ سے اگر کچھ مٹی جمع ہو جائے تو وہ زمین کے تابع ہو کر اسی کی شمار ہو گی جو زمین کا مالک ہے پس اسی طرح شہد بھی زمین کے تابع ہو کر زمین کے مالک کا شمار ہوگا۔

جمیل احمد عفی عنہ

۱۰ ذی الحجہ ۱۴۰۷ھ

کتاب الصرف

ترجمہ...... یہ کتاب بیع صرف کے بیان میں ہے

تشریح...... بیع صرف، بیع کی ایک قسم ہے اور انواع بیوع میں سے بیع صرف کو اسلئے مؤخر کیا ہے کہ بیع صرف میں دونوں عوض ثمن ہوتے ہیں۔ اور عقد بیع میں ثمن وصف کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اور مبیع اصل کے قائم مقام ہوتی ہے اور یہ سب ہی کو معلوم ہے کہ اصل کا ذکر پہلے اور وصف کا ذکر بعد میں ہوتا ہے۔ اسلئے بیع صرف کا ذکر اقسام بیوع میں سے سب سے آخر میں کیا گیا ہے۔ (بنایہ از بدرالدین عینی)

بیع الصرف کی تعریف

قال الصرف هو البيع اذا كان كل واحد من عوضيه من جنس الاثمان سمى به للحاجة الى النقل فى بدليه من يد الى يد، و الصرف هو النقل والرد لغة اولانه لا يطلب منه الا الزيادة اذ لا ينتفع بعينه والصرف هو الزيادة لغة كذا قاله الخليل ومنه سميت العبادة النافلة صرفاً

ترجمہ... صرف بھی بیع ہے جبکہ اس کے دونوں عوضوں میں سے ہر ایک ثمن کی جنس سے ہو۔ اس عقد کا نام صرف اسلئے رکھا گیا ہے کہ اسکے دونوں عوضوں میں ہاتھوں ہاتھ نقل کرنے کی ضرورت ہے اور "صرف" لغت میں منتقل کرنے اور پھیرنے کو کہتے ہیں یا اسلئے کہ اس عقد سے فقط زیادتی مطلوب ہوتی ہے کیونکہ اس کی ذات سے نفع نہیں اٹھایا جاتا ہے اور لغت میں صرف زیادتی کو کہتے ہیں ایسا ہی خلیل نحوی نے فرمایا ہے اور اسی سے عبادت نافلہ کو صرف کہتے ہیں۔

تشریح صاحب قدوریؒ فرماتے ہیں کہ بیع صرف وہ بیع ہے۔ جس کے دونوں عوض ثمن کی جنس سے ہوں۔ اس کی تین صورتیں ہیں۔

۱۔ سونا، سونے کے عوض

۲۔ چاندی، چاندی کے عوض

۳۔ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کے عوض۔

صاحب ہدایہ نے اس عقد کے صرف نام رکھنے کی دو وجہیں بیان کی ہیں۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ صرف کے لغوی معنی پھیرنے اور منتقل کرنے کے ہیں۔ جیسا کہ ارشاد ربانی ہے ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم یعنی پھر (اٹھ کر) چل دیئے اللہ نے ان کے قلوب کو پھیر دیا ہے۔ اب چونکہ اس عقد کے دونوں عوضوں کو ہاتھوں ہاتھ منتقل کرنے اور پھیرنے کی ضرورت پڑتی ہے اسلئے اس عقد کا نام صرف رکھا گیا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ خلیل نحوی کے بیان کے مطابق صرف کے لغوی معنی زیادتی کے ہیں۔ اسی وجہ سے عبادت نافلہ کو صرف کہتے ہیں۔ چنانچہ رسول ہاشمی ﷺ نے فرمایا

من انتمىٰ الى غير ابيه لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً

یعنی جس نے اپنے باپ کے علاوہ کی طرف اپنے آپ کو منسوب کیا اللہ تعالیٰ اس کا نہ نفل قبول کرتے ہیں اور نہ فرض قبول

کرتے ہیں۔

اس حدیث میں لفظ صرف عبادت نافلہ کیلئے استعمال کیا گیا ہے اور عبادت نافلہ بھی فرائض سے زائد ایک چیز ہے۔ پس معلوم ہوا کہ صرف کے معنیٰ زیادتی کے ہیں اور عقد صرف سے مطلوب بھی زیادتی ہوتی ہے۔ کیونکہ سونا اور چاندی دونوں ایسی چیزیں ہیں جن کی ذات سے کوئی نفع نہیں اٹھایا جاتا ہے۔ انکے برخلاف اناج، کپڑا اور گدھا وغیرہ کہ ان کی ذات سے نفع اٹھایا جاتا ہے۔ اس طور پر کہ اناج سے پیٹ بھرتا ہے اور کپڑے سے ستر کا کام لیا جاتا ہے اور گدھا سواری کے کام میں آتا ہے۔ پس جب سونے اور چاندی کی ذات غیر منتفع بہ ہیں تو ان کی تجارت سے مقصود زیادتی کو طلب کرنا ہوگا۔ بایں طور کہ کھرے کے بدلے میں کھوٹا دے دے یا بغیر ڈھلے ہونے کے بدلے میں ڈھلا ہوا لے لے۔ اسلئے کہ اگر ان کی تجارت سے زیادتی بھی مطلوب نہ ہو تو عقد صرف فائدہ سے خالی ہوگا۔ حالانکہ عقد کرنے سے عاقدین کا مقصود کوئی نہ کوئی فائدہ ضرور ہوتا ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ عقد صرف سے زیادتی مطلوب ہوتی ہے اور صرف کے لغوی معنیٰ بھی چونکہ زیادتی کے ہیں۔ اسلئے اس عقد کا نام صرف رکھا گیا ہے۔

چاندی کی چاندی کے بدلے، سونے کی سونے کے بدلے برابر سرابر بیع جائز ہے

قال فان باع فضة بفضة او ذهباً بذهب لا يجوز الامثلاً بمثل وان اختلفت في الجودة والصياغة لقوله عليه السلام الذهب بالذهب مثلاً بمثل وزناً بوزن يداً بيد والفضل ربوا (الحديث) وقال عليه السلام جيدها ورديها سواء وقد ذكرناه في البيوع

ترجمہ ...... اگر کسی نے چاندی کو چاندی کے عوض یا سونے کو سونے کے عوض بیچا تو جائز نہیں ہے مگر برابر، برابر۔ اگر چہ کھرے ہونے اور ڈھلائی میں مختلف ہو کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ سونا سونے کے عوض برابر، برابر، وزناً بوزن ہاتھ در ہاتھ اور زیادتی سود ہے۔ اور حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ ان مالوں کا کھرا اور کھوٹا یکساں ہے اور ہم اس کو کتاب البیوع میں ذکر کر چکے ہیں۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص چاندی، چاندی کے عوض یا سونا سونے کے عوض فروخت کرے تو یہ عقد اس وقت جائز ہوگا جبکہ وزن کے اعتبار سے دونوں عوض برابر ہوں۔ اگر چہ جودت یا صیاغت میں دونوں عوضوں کے درمیان فرق ہو۔ بایں طور کہ ان دونوں میں سے ایک عوض عمدہ ڈھلا ہوا ہو اور دوسرا اس کے مقابلہ میں اتنا عمدہ ڈھلا ہوا نہ ہو۔ حاصل یہ کہ اگر دونوں عوض جودت یا صیاغت میں مختلف ہوں تب بھی عقد جائز ہونے کیلئے دونوں عوضوں میں برابری ضروری ہے صاحب ہدایہ دلیل میں دو حدیثیں پیش فرما رہے ہیں۔ ایک یہ کہ ہادیٔ عالم ﷺ نے چھ چیزوں۔

۱۔ سونا ، ۲۔ چاندی ۳۔ نمک ،

۴۔ چھوہارے ، ۵۔ گندم ۶۔ جو ۔

کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا ہے مثلاً بمثل وزناً بوزن و کیلاً بکیل یداً بید والفضل ربو یعنی دو باتیں ضروری فرمائیں۔ ایک یہ کہ موزونات میں وزن کے ذریعہ اور مکیلات میں کیل کے ذریعہ برابری ہو۔ دوم یہ کہ مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ ہو جائے۔ اور اگر وزن یا کیل سے برابری نہ کی گئی یا مجلس میں قبضہ نہ کیا گیا تو یہ ربا اور حرام ہوگا۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ اموال ربویہ کی بیع میں عوضین

کے درمیان مساوات اور برابری شرط ہے اور دوسری حدیث یہ ہے کہ اموال ربویہ میں کھرا اور کھوٹا دونوں برابر ہیں۔ یعنی اگر ایک عوض کھرا اور ایک کھوٹا ہو تو بھی مساوات ضروری ہے۔ اور کمی، زیادتی حرام ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت اسلام نے کھرے اور کھوٹے کے فرق کا اعتبار نہیں کیا ہے۔ بلکہ دونوں کو مساوی درجہ دیا ہے۔

بیع الصرف میں عوضین پر قبضہ ضروری ہے

قال ولا بد من قبض العوضين قبل الافتراق لما روينا ولقول عمر وان استنظرك ان يدخل بيته فلا تنظره ولانه لا بد من قبض احدهما ليخرج العقد عن الكالئ بالكالئ ثم لا بد من قبض الاخر تحقيقا للمساواة فلا يتحقق الربوا ولان احدهما ليس باولى من الاخر فوجب قبضهما سواء كانا يتعينان كالمصوغ اولا يتعينان كالمضروب اويتعين احدهما ولا يتعين الأخر لا طلاق مارويناه ولا نه ان كان يتعين ففيه شبهة عدم التعيين لكونه ثمنا خلقة فيشترط قبضه اعتباراً للشبهة في الربوا والمراد منه الافتراق بالابدان حتى لو ذهبا عن المجلس يمشيان معاً في جهة واحدة اوناما في المجلس اواغمي عليهما لايبطل الصرف لقول ابن عمرؓ وان وثب من سطح فثب معه وكذا المعتبر ما ذكرناه في قبض رأس مال السلم بخلاف خيار المخيرة لانه يبطل بالاعراض

ترجمہ ...... اور جدا ہونے سے پہلے دونوں عوضوں پر قبضہ کرنا ضروری ہے اس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے روایت کی ہے اور اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ تجھ سے اپنے گھر میں داخل ہونے کی مہلت مانگے تو، تو اس کو مہلت مت دے اور اس لئے کہ دونوں عوضوں میں سے ایک پر قبضہ کرنا اسلئے ضروری ہے تاکہ عقد کالیٔ بالکالیٔ ہونے سے خارج ہو جائے۔ پھر مساوات ثابت کرنے کیلئے دوسرے عوض پر قبضہ کرنا ضروری ہے تاکہ ربوا متحقق نہ ہو۔ اور اس لئے کہ دونوں عوضوں میں سے ایک دوسرے سے اولیٰ نہیں ہے۔ پس دونوں پر قبضہ کرنا ضروری ہے۔ برابر ہے کہ دونوں عوض متعین ہو جاتے ہوں جیسے ڈھلی ہوئی چیز، یا متعین نہ ہوتے ہوں جیسے سکہ یا ان میں سے ایک متعین ہو اور دوسرا متعین نہ ہو۔ کیونکہ جو حدیث ہم نے روایت کی ہے وہ مطلق ہے۔ اور اس لئے کہ اگر وہ متعین ہو جاتا ہو مگر پھر بھی اس میں متعین نہ ہونے کا شبہ ہے کیونکہ وہ پیدائشی طور پر ثمن ہے۔ پس شبہۃ الربوٰ کا اعتبار کرتے ہوئے اس پر قبضہ کرنا شرط ہے اور افتراق سے مراد بدن سے جدا ہونا ہے حتیٰ کہ اگر دونوں عقد کرنے والے مجلس سے اٹھ کر ایک سمت میں ساتھ ساتھ چلتے رہے یا دونوں مجلس میں سو گئے یا دونوں پر بے ہوشی طاری ہوگئی تو عقد صرف باطل نہیں ہوا۔ کیونکہ ابن عمرؓ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ چھت سے کود گیا تو تو بھی اس کے ساتھ کود جا۔ اور سلم کے رأس المال پر قبضہ کرنے میں بھی یہی معتبر ہے جس کو ہم نے ذکر کیا ہے۔ برخلاف خیار مخیرہ کے کیونکہ اعراض سے اس کا خیار باطل ہو جاتا ہے۔

تشریح ...... تمام علماء کا اتفاق ہے کہ عقد صرف کے دونوں عوضوں پر بدن کے اعتبار سے جدا ہونے سے پہلے پہلے قبضہ کرنا ضروری ہے۔ دلیل منقول یعنی حدیث یداً بید پہلے گذر چکی ہے یداً بید کے معنی ہاتھ در ہاتھ یا ہاتھوں ہاتھ یا نقداً نقدی کے ہیں اسی کو تقابض کہا جاتا ہے یعنی باہمی قبضہ کرنا۔ بہر حال لفظ یداً بید اس پر دلالت کرتا ہے کہ اگر سونے کی بیع سونے کے عوض یا چاندی کی بیع چاندی کے عوض ہو یعنی عقد صرف ہو تو عوضین پر جدا ہونے سے پہلے قبضہ کرنا شرط ہے۔ اور بخاری شریف کی حدیث ہے لا تبيعوا منها غائبا بناجز یعنی

اموال ربویہ میں سے غائب کو ناجز کے عوض مت فروخت کرو۔ یعنی اموال ربویہ کی بیع اس طرح مت کرو کہ ایک عوض مجلس میں موجود ہو اور ایک عوض موجود نہ ہو۔ کیونکہ اس صورت میں مجلس کے اندر ایک عوض پر تو قبضہ ہو جائے لیکن دوسرے عوض (غیر موجود) پر قبضہ نہ ہوگا۔ حالانکہ دونوں عوضوں پر مجلس کے اندر قبضہ کرنا شرط ہے۔ اس حدیث سے بھی جدا ہونے سے پہلے پہلے دونوں عوضوں پر قبضہ کا شرط ہونا ثابت ہوتا ہے۔ حضرت عمرؓ کا قول بھی اسی کی شہادت دیتا ہے۔ موطا امام مالکؒ میں یہ قول ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے،

قال لا تبيعوا الذهب بالذهب الامثلاً بمثل و لا تبيعوا الورق بالذهب احدهما غائب والآخر ناجز و ان استنظرک ان يلج بيته فلا تنظره الا يداً بيدٍ هات وهات انى اخشى عليكم الربوا

حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ سونا، سونے کے عوض نہ فروخت کرو مگر برابر، برابر اور چاندی کو سونے کے عوض اس حال میں مت فروخت کرو کہ ایک عوض غیر موجود ہو اور دوسرا موجود ہو۔ اور اگر تجھ سے (تیرا ساتھی) اس بات کی مہلت مانگے کہ وہ اپنے گھر میں داخل ہو کر (غیر موجود عوض لے آئے) تو اس کو اتنی مہلت بھی نہ دو۔ ہاں اگر معاملہ نقدا نقدی اور لا اور لے کے طور پر ہو (تو کوئی مضائقہ نہیں ہے) (اور اس مہلت نہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ) میں تم پر ربوا سے ڈرتا ہوں۔ یعنی مجھے یہ ڈر ہے کہ گھر تک آنے اور جانے کی تاخیر سے جو قبضہ دینے میں تاخیر ہوگی وہ ربوا اور سود نہ ہو جائے اسلئے میری رائے ہے کہ اس کو اتنی مہلت بھی نہ دو۔ اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ جدا ہونے سے پہلے پہلے عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے۔

دلیل عقلی ...... یہ ہے کہ عقد صرف کی صورت میں ایک عوض پر قبضہ کرنا تو اسلئے ضروری ہے تاکہ کالیٔ بالکالیٔ کی بیع لازم نہ آئے یعنی ادھار کی بیع ادھار کے عوض لازم نہ آئے حالانکہ بیع الکالی بالکالی ممنوع ہے اور دوسرے عوض پر قبضہ کرنا اسلئے ضروری ہے تاکہ دونوں کے درمیان مساوات اور برابری متحقق ہو اور ربوا لازم نہ آئے کیونکہ جس عوض پر قبضہ کرلیا گیا وہ تو نقد ہو گیا اور جس پر قبضہ نہیں کیا گیا وہ ادھار ہو گیا اور النقد خير من النسية کا قاعدہ مشہور ہے کہ نقد ادھار سے بہتر ہوتا ہے گویا نقد کو ادھار پر ایک گونہ فضیلت حاصل ہوتی ہے اور ایک عوض کا دوسرے عوض سے افضل ہونا اسی کا نام ربوا ہے۔ پس چونکہ ایک عوض پر قبضہ کرنے اور ایک پر قبضہ نہ کرنے کی صورت میں ربوا لازم آتا ہے اسلئے مساوات اور برابری پیدا کرنے کیلئے دوسرے عوض پر بھی قبضہ کرنا ضروری ہے۔

دوسری عقلی دلیل ...... یہ ہے کہ بیع صرف میں دونوں عوض چونکہ ثمن ہونے میں برابر ہیں اسلئے ایک عوض کو دوسرے عوض پر کوئی ترجیح حاصل نہیں ہے اور جب ایک عوض دوسرے عوض سے اولیٰ اور راجح نہیں ہے تو ترجیح بلا مرجح کے اشکال کو ختم کرنے کیلئے دونوں عوضوں پر قبضہ کرنا بھی ضروری ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ بیع صرف میں دونوں عوضوں پر قبضہ کرنے کا حکم عام ہے خواہ دونوں عوض ایسے ہوں جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہوں جیسے ڈھالی ہوئی چیز زیور برتن وغیرہ خواہ دونوں عوض ایسے ہوں جو متعین کرنے سے متعین نہ ہوتے ہوں جیسے درہم و دینار، خواہ ان میں سے ایک عوض ایسا ہو جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہو۔ اور ایک عوض ایسا ہو جو متعین کرنے سے متعین نہ ہوتا ہو۔

دلیل ...... یہ ہے حدیث الذهب بالذهب ...... الخ مطلق ہے جو مضروب اور مصوغ سب کو شامل ہے۔

و لانه ان کا ن یتعین ففیه ..... الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض ...... یہ ہے کہ بغیر قبضہ کے مضروب کی بیع مضروب کے عوض اسلئے صحیح نہیں ہے کہ اس میں بیع الکالی بالکالی لازم آتا ہے لیکن مصوغ یعنی ڈھالی ہوئی چیز کو ڈھالی ہوئی چیز کے عوض بغیر قبضہ کے فروخت کرنے میں یہ خرابی لازم نہیں آتی کیونکہ ڈھالی ہوئی چیز متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہے۔ پس بیع المضروب بالمضروب کی صورت میں تو بیع کو کالی بالکالی سے خارج کرنے کے لئے اور مساوات کو پیدا کرنے کیلئے دونوں عوضوں پر قبضہ کرنا ضروری ہے لیکن بیع المصوغ بالمصوغ میں چونکہ یہ خرابی لازم نہیں آتی اسلئے اس صورت میں قبضہ ضروری نہ ہونا چاہئے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ سونے اور چاندی سے ڈھالی ہوئی چیز برتن، زیور وغیرہ اگر چہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس میں معین نہ ہونے کا شبہ ہے کیونکہ یہ عوض پیدائشی طور پر ثمن ہے یعنی اصل میں سونا چاندی ہے تو اس پر بھی قبضہ کرنا شرط ہوگا کیونکہ ربا اور سود میں جس طرح حقیقت ربوا معتبر ہے یعنی حقیقت ربوا حرام ہے اسی طرح شبہۃ الربوا بھی معتبر ہے یعنی شبہۃ الربوا بھی حرام ہے۔

صاحب ہدایہ نے کہا ہے کہ متن میں مذکور قبل الافتراق میں افتراق سے افتراق بالابدان مراد ہے۔ یعنی عاقدین کا اپنے بدن کے ساتھ جدا ہونا مراد ہے۔ چنانچہ عاقدین اگر مجلس عقد سے اٹھ کر دونوں ایک سمت میں چل دیئے یا دونوں مجلس عقد میں سو گئے یا دونوں پر بے ہوشی طاری ہوگئی تو ان صورتوں میں چونکہ افتراق بالابدان نہیں پایا گیا اسلئے مذکورہ تینوں صورتوں میں عقد صرف باطل نہ ہوگا۔ اس کی تائید جان نثار رسول صاحبزادۂ عمر فاروق حضرت عبداللہ بن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہما کے قول سے بھی ہوتی ہے۔ مبسوط کے حوالہ سے علامہ ابن الہمام نے پورا واقعہ اس طرح ذکر کیا ہے۔

عن ابی جبله قال سألت عبد الله بن عمر فقلت انا نقدم ارض الشام و معنا الورق الشقالی النافقه و عندهم الورق الخفاف المكاسده فنبتاع ورقه العشره بتسعة و نصف فقال لا تفعل و لكن بع ورقك بذهب و اشتر ورقهم بالذهب و لا تفارقه حتى تستوفي و ان وثب عن سطح فثب معه۔

ابو جبلہ کہتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن عمرؓ سے سوال کیا اور کہا کہ ہم لوگ ملک شام میں جا رہے ہیں اور ہمارے پاس جو چاندی ہے وہ وزن میں بھاری بھی ہے اور رائج الوقت بھی ہے اور ان کے پاس جو چاندی ہے وہ ہلکی بھی ہے اور بازار میں اس کا رواج بھی ٹھپ ہے تو کیا ہم لوگ ان کی چاندی کے دس حصوں کو ساڑھے نو حصوں کے عوض خرید لیں۔ ابن عمرؓ نے کہا یہ مت کرنا لیکن اپنی چاندی، سونے کے عوض بیچ اور ان کی چاندی سونے کے عوض خرید اور اس سے جدا نہ ہونا یہاں تک کہ (اپنا حق) وصول کر لے اور اگر وہ چھت سے کود جائے تو اس کے ساتھ تو بھی کود جا۔

اس واقعہ سے چند باتیں معلوم ہوئیں۔ ایک تو یہ کہ چاندی اگر چاندی کے عوض فروخت کی جائے تو اس میں کمی زیادتی جائز نہیں ہے۔ لیکن اگر چاندی اور سونے میں لین دین کیا گیا تو کمی، زیادتی جائز ہے۔ دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ عوضین پر قبضہ کئے بغیر جدا نہ ہو۔ تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ افتراق سے مراد افتراق بالابدان ہے۔ کیونکہ عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ اگر قبضہ سے پہلے تیرا ساتھی چھت سے اس لئے کود جائے تا کہ افتراق بالابدان ہو کر عقد صرف باطل ہو تو تو بھی اس کے ساتھ ساتھ کود جا تا کہ افتراق بالابدان ہو کر

عقد صرف باطل نہ ہو۔ بہر حال یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ افتراق سے مراد افتراق بالا بدان ہے۔ صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ یہ جو کہا گیا کہ عقد سلم کی صورت میں افتراق سے پہلے راس المال پر قبضہ کرنا ضروری ہے تو یہاں بھی افتراق بالا بدان ہی مراد ہے۔ اس کے برخلاف اگر شوہر نے اپنی بیوی کو امر طلاق کا اختیار دیا اور وہ مجلس سے کھڑی ہوگئی یا اپنے شوہر کے ساتھ اسی سمت میں چلنے لگی جس طرف وہ جارہا ہے یا دوسرے کام میں مشغول ہوگئی تو اس کا اختیار باطل ہو جائے گا۔ اگر چہ تفرق بالا بدان نہ پایا جائے۔ کیونکہ مخیرّہ عورت کا اختیار اعراض سے باطل ہو جاتا ہے اور مذکورہ صورتوں میں اعراض موجود ہے۔ اسلئے ان صورتوں میں مخیرّہ کا اختیار باطل ہو جائے گا اگر چہ تفرق بالا بدان نہیں پایا گیا۔ حاصل یہ کہ خیار مخیرّہ میں اعراض معتبر ہے نہ کہ تفرق بالا بدان۔ اور عقد صرف کے عوضین اور راس المال پر قبضہ کرنے میں تفرق بالا بدان معتبر ہے۔ یعنی تفرق بالا بدان سے پہلے قبضہ درست ہے۔ اور تفرق بالا بدان کے بعد درست نہ ہوگا۔

سونے کی چاندی کے ساتھ تفاضلاً بیع جائز ہے

وان باع الذهب بالفضة جاز التفاضل لعدم المجانسة ووجب التقابض لقوله عليه السلام الذهب بالورق ربوا الاهاء وهاء فان افترقا في الصرف قبل العوضين او احدهما بطل العقد لفوات الشرط وهو القبض ولهذا لايصح شرط الخيار فيه ولا الاجل لان باحدهما لايبقى القبض مستحقا وبالثاني يفوت القبض المستحق الا اذا اسقط الخيار في المجلس فيعود الى الجواز لارتفاعه قبل تقرره وفيه خلاف زفر

ترجمہ ...اور اگر سونا، چاندی کے عوض بیچا تو کمی، زیادتی جائز ہے۔ کیونکہ دونوں ایک جنس نہیں ہیں۔ اور مجلس میں باہمی قبضہ واجب ہے۔ کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ سونا چاندی کے عوض سود ہے مگر ہاتھ در ہاتھ۔ پھر اگر عاقدین، عقد صرف میں عوضین پر قبضہ کرنے سے پہلے یا ایک عوض پر قبضہ کرنے سے پہلے جدا ہو گئے تو عقد باطل ہو جائے گا کیونکہ شرط یعنی قبضہ فوت ہو گیا ہے اور اسی وجہ سے عقد صرف میں خیار کی شرط لگانا صحیح نہیں ہے اور نہ میعاد کی شرط لگانا صحیح ہے)۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ایک سے قبضہ کا استحقاق نہیں رہتا ہے اور ثانی سے قبضہ کا استحقاق فوت ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر مجلس میں خیار ساقط کر دیا گیا تو عقد جائز ہو کر عود کرے گا۔ کیونکہ فساد مستحکم ہونے سے پہلے مرتفع ہو گیا ہے اور اس میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے۔

تشریح ... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر سونا، چاندی کے عوض بیچا گیا تو ان میں تفاضل یعنی ایک کا کم ہونا اور ایک کا زائد ہونا جائز ہے اور وجہ جواز اتحاد جنس کا موجود نہ ہونا ہے۔ کیونکہ اتحاد جنس موجود نہ ہونے کی صورت میں کمی، زیادتی کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہوتا ہے۔ البتہ مجلس عقد میں دونوں عوضوں پر باہمی قبضہ کرنا واجب ہے۔ کیونکہ اللہ کے پاک رسول ﷺ نے فرمایا ہے کہ سونے کو چاندی کے عوض بیچنا ربوا ہے یعنی حرام ہے مگر لے اور لا کے ساتھ یعنی ہاتھ در ہاتھ جائز ہے اور اگر عقد صرف میں عوضین یا احد العوضین پر قبضہ کرنے سے پہلے عاقدین جدا ہو گئے تو عقد صرف باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ عقد صرف کے صحیح ہونے کو باقی رکھنے کیلئے جو شرط تھی یعنی عوضین پر قبضہ کرنا وہ شرط چونکہ فوت ہوگئی ہے اسلئے عقد صرف باطل ہو جائے گا اور چونکہ بغیر قبضہ کئے مجلس سے عاقدین کا جدا ہونا عقد صرف کو باطل کر دیتا ہے اسلئے عقد صرف میں نہ خیار کی شرط لگانا صحیح ہے اور نہ میعاد کی شرط لگانا صحیح ہے۔ خیار کی صورت تو یہ ہے کہ احد العاقدین نے کہا کہ میں نے ان دنانیر کو ان دراہم کے عوض اس شرط پر خریدا کہ مجھ کو تین دن کا اختیار ہے اور میعاد کی صورت یہ ہے کہ میں نے ان دنانیر کو ان دراہم کے

عوض اس شرط پر خریدا کہ میں مذکورہ دراہم ایک ماہ بعد دوں گا۔ ان دونوں صورتوں میں عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ خیار شرط چونکہ من لہ الخیار کیلئے ملک ثابت ہونے کو روکتا ہے۔ اسلئے احد العوضین پر من لا خیار لہ کی ملک ثابت نہ ہوگی اور جب اس کی ملک ثابت نہ ہوئی تو اس کیلئے اس عوض پر قبضہ کرنا بھی واجب نہ ہوگا۔ بہرحال خیار شرط کی صورت میں ''قبضہ'' مستحق یعنی واجب نہیں ہوتا ہے اور میعاد کی شرط لگانے سے واجب شدہ قبضہ فوت ہو جاتا ہے۔ پس خیار شرط کے ساتھ قبضہ واجب نہیں ہوتا اور میعاد کی شرط کے ساتھ واجب شدہ قبضہ فوت ہو جاتا ہے۔ حالانکہ عقد صرف میں، جدا ہونے سے پہلے پہلے قبضہ کرنا شرط ہے۔ اسلئے عقد صرف میں نہ خیار کی شرط لگانا درست ہے اور نہ میعاد کی شرط لگانا درست ہے۔ ہاں عقد صرف میں خیار عیب اور خیار رؤیت دونوں ثابت ہوتے ہیں لیکن خیار رویت معین عوض میں ثابت ہوگا دین میں ثابت نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر عقد صرف میں خیار کی شرط لگائی مگر مجلس عقد ہی میں من لہ الخیار نے اس کو ساقط کر دیا تو ہمارے نزدیک یہ عقد جائز ہو جائے گا اور امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔

ہماری دلیل...... تو یہ ہے کہ مفسد یعنی شرط خیار جب مستحکم اور ثابت ہونے سے پہلے پہلے مرتفع ہو گیا تو فساد دور ہو کر عقد جائز ہو جائے گا۔ اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ خیار شرط کی وجہ سے عقد فاسد ہو گیا ہے اور جو چیز فاسد ہو کر منعقد ہوتی ہے وہ جائز ہو کر عود نہیں کرتی بلکہ فاسد ہی رہتی ہے۔ اسلئے ''خیار'' ساقط کرنے کے باوجود یہ عقد جائز نہیں ہوگا۔

ثمنِ صرف میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں

قال ولا یجوز التصرف فی ثمن الصرف قبل قبضہ حتی لو باع دیناراً بعشرة دراھم ولم یقبض العشرة حتی اشتری بھا ثوبا فالبیع فی الثوب فاسد لان القبض مستحق بالعقد حقا للّٰہ تعالٰی وفی تجویزہ فواتہ وکان ینبغی ان یجوز العقد فی الثوب کما نقل عن زفر لان الدراھم لا تتعین فینصرف العقد الی مطلقھا ولکنا نقول الثمن فی باب الصرف مبیع لان البیع لابدلہ منہ ولا شئ سوی الثمین فیجعل کل واحد منھما مبیعا لعدم الاولویة وبیع المبیع قبل القبض لا یجوز ولیس من ضرورة کونہ مبیعا ان یکون متعینا کما فی المسلم فیہ

ترجمہ اور بیع صرف کے ثمن میں قبضہ کرنے سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر ایک دینار دس درہم کے عوض فروخت کیا اور دس درہم پر قبضہ نہیں کیا۔ حتیٰ کہ ان دس دراہم کے عوض ایک کپڑا خرید لیا تو کپڑے کی بیع فاسد ہے۔ اسلئے کہ عقد صرف کی وجہ سے قبضہ اللہ تعالیٰ کا حق بن کر واجب ہے حالانکہ ایسا تصرف جائز قرار دینے میں اس کا فوت ہونا لازم آتا ہے اور مناسب تھا کہ کپڑے کی بیع بھی جائز ہو جیسا کہ امام زفرؒ سے منقول ہے کیونکہ دراہم متعین نہیں ہوتے پس کپڑے کی بیع مطلق دراہم کی طرف لوٹے گی۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ ثمن، عقد صرف میں مبیع ہوتا ہے کیونکہ بیع کیلئے مبیع ہونا ضروری ہے حالانکہ (یہاں) دو ثمن کے علاوہ کوئی چیز نہیں ہے۔ پس عدم اولویت کی وجہ سے ان دونوں میں سے ہر ایک کو مبیع قرار دیا جائے گا اور مبیع کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے اور اس کے مبیع ہونے سے متعین ہونا لازم نہیں آتا جیسے مسلم فیہ میں ہے۔

تشریح ...... مسئلہ یہ ہے کہ بیع صرف کے دونوں عوضوں میں سے کسی عوض میں بھی قبضہ کرنے سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔اسی کو صاحب قدوری نے فرمایا کہ بیع صرف کے ثمن میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔اور چونکہ اسکے دونوں عوضوں میں سے ہر ایک ثمن ہوتا ہے۔لہٰذا دونوں میں قبضہ سے پہلے تصرف کی اجازت نہ ہوگی۔اس پر ایک مسئلہ متفرع کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک دینار، دس درہم کے عوض فروخت کیا اور دس دراہم پر قبضہ کئے بغیر ان کے عوض ایک تھان خرید لیا تو کپڑے کے تھان کی بیع فاسد ہے۔کیونکہ ایک دینار کی بیع دس دراہم کے عوض بیع صرف ہے۔اور بیع صرف میں اللہ تعالیٰ کے حق کی وجہ سے قبضہ کرنا واجب ہے۔یہی وجہ ہے کہ عاقدین کے ساقط کرنے سے قبضہ ساقط نہیں ہوتا یعنی اگر دونوں ''عاقد'' بیع صرف کے عوضوں پر قبضہ ساقط کرنے پر اتفاق کر لیں تو ان کے اتفاق کرنے سے قبضہ ساقط نہ ہوگا۔بلکہ علیٰ حالہ واجب رہے گا۔کیونکہ قبضہ کا واجب ہونا ان کا حق نہیں ہے بلکہ اللہ کا حق ہے اور اللہ کا حق اسلئے ہے کہ قبضہ نہ کرنے کی صورت میں ربوا لازم آتا ہے اور ربوا حرام ہے اور حرام ہونا اللہ کا حق ہے نہ کہ بندے کا۔بہر حال ثابت ہو گیا کہ عقد صرف میں قبضہ کا واجب ہونا اللہ کا حق ہے اور دس دراہم پر قبضہ کرنے سے پہلے ان کے عوض کپڑے کا تھان خریدنے میں اللہ کے اس حق کو فوت کرنا لازم آتا ہے۔اور اللہ کے حق کو فوت کرنا قطعاً ناجائز ہے۔اسلئے قبضہ کئے بغیر دس درہم کے عوض کپڑے کا تھان خریدنا ناجائز ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے مذکورہ دس دراہم کے عوض کپڑا خریدنا جائز ہو۔جیسا کہ یہ امام زفرؒ سے بھی منقول ہے۔کیونکہ دراہم متعین کرنے کے باوجود متعین نہیں ہوتے۔پس کپڑے کی بیع مطلق دراہم کی طرف لوٹے گی۔چنانچہ اگر کسی نے کپڑا خریدا اور اس کو بیع صرف کے بدل کی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ مطلق دراہم کی طرف منسوب کیا تو یہ جائز ہے۔پس اسی طرح جب بیع صرف کے بدل کی طرف منسوب کیا ہو تو بھی جائز ہونا چاہئے تھا کیونکہ دراہم متعین نہیں ہوتے اگرچہ ان کی طرف اشارہ ہی کیوں نہ کیا گیا ہو۔پس معلوم ہوا کہ کپڑے کی بیع کو بیع صرف کے بدل (دس دراہم) کی طرف منسوب کرنا اور مطلق رکھنا دونوں برابر ہیں۔ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ عقد صرف، عقد بیع ہے۔کیونکہ عقد صرف میں مبادلۂ مال بالمال ہوتا ہے۔اور چونکہ مبادلۂ مال بالمال کا نام بیع ہے اسلئے عقد صرف بھی عقد بیع ہوگا اور بیع مبیع اور ثمن دونوں پر مشتمل ہوتی ہے۔حالانکہ یہاں دونوں عوض ثمن ہیں۔اسلئے کہ دینار بھی از قبیلۂ ثمن ہے۔اور دراہم بھی از قبیلۂ ثمن ہیں اور کسی عوض کو چونکہ مبیع بنانے پر کوئی مرجح موجود نہیں ہے۔اسلئے دونوں میں سے ہر ایک من وجہ مبیع اور من وجہ ثمن ہوگا۔جیسا کہ بیع مقایضہ یعنی بیع العرض بالعرض میں ہر ایک من وجہ مبیع اور من وجہ ثمن ہوتا ہے اور مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنا چونکہ جائز نہیں ہے۔اسلئے عقد صرف کے عوض یعنی دس دراہم میں قبضہ کرنے سے پہلے تصرف کرنا جائز نہ ہوگا۔اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ عقد صرف کا عوض اگر من وجہ مبیع ہے تو من وجہ ثمن بھی ہے اور قبضہ سے پہلے ثمن میں تصرف کرنا جائز ہے۔لہٰذا عقد صرف کے عوض یعنی دس دراہم میں بھی قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز ہونا چاہئے تھا۔اس کا جواب یہ ہے کہ ثمن ہونے کا تقاضہ تو یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے بیع صرف کے عوض میں تصرف کرنا جائز ہو اور مبیع ہونے کا تقاضہ یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہ ہو۔پس جب جواز اور عدم جواز میں شک پیدا ہو گیا تو شک کی وجہ سے تصرف کرنا جائز نہ ہوگا۔

ولیس من ضرورۃ کونہ الخ -سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ جب بیع صرف کے دونوں بدل من وجہ مبیع ہیں تو ان کو متعین ہونا چاہئے کیونکہ مبیع متعین ہوتی ہے۔حالانکہ آپ ان

کے متعین ہونے کے قائل نہیں ہیں؟

جواب ...... اس کا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کا مبیع ہونا اس کے متعین ہونے کو ستلزم نہیں ہوتا۔ مثلاً مسلم فیہ بالاتفاق مبیع ہوتی ہے۔ لیکن متعین نہیں ہوتی بلکہ مسلم الیہ کے ذمہ واجب ہوتی ہے۔

سونے کی چاندی کے ساتھ اندازے سے بیع جائز ہے

ویجوز بیع الذهب بالفضة مجازفة لان المساواةغير مشروطة فيه ولكن يشترط القبض فى المجلس لما ذكرنا بخلاف بيعه بجنسه مجازفة لما فيه من احتمال الربوا

ترجمہ ...... اور سونے کو چاندی کے عوض اندازے سے بیچنا جائز ہے کیونکہ خلاف جنس میں برابری شرط نہیں ہے لیکن مجلس میں قبضہ کرنا شرط ہے۔ اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے اس کے برخلاف اندازے سے اس کی بیع اس کی جنس کے عوض کیونکہ اس میں ربوا کا احتمال ہے۔

تشریح ...... مسئلہ، سونے کی بیع چاندی کے عوض اور چاندی کی بیع سونے کے عوض اندازے سے جائز ہے خواہ وزن میں دونوں عوض برابر ہوں یا ایک کم اور ایک زائد ہو۔ کیونکہ اختلاف جنس کی صورت میں برابری شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ عبادہ بن صامتؓ کی حدیث:۔ **اذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يداً بيدٍ** شاہد ہے۔ پس جب اختلاف جنس کی صورت میں دونوں عوضوں کا برابر ہونا شرط نہیں ہے تو اندازے اور اٹکل سے بیچنا بھی حرام نہ ہوگا۔ البتہ افتراق بالابدان سے پہلے پہلے قبضہ کرنا شرط ہے اور اس کی نقلی اور عقلی دلیلیں سابق میں گذر چکی ہیں۔ نقلی دلیل سے مراد حدیث **الذهب بالورق ربوا لاهاء وهاء** ہے یعنی سونے کو چاندی کے عوض بیچنا ربوا ہے مگر لے اور لا کے ساتھ جائز ہے۔ یعنی اگر باہم قبضہ ہو جائے تو جائز ہے اور اگر سونے کو اس کی جنس یعنی سونے کے عوض یا چاندی کو چاندی کے عوض اندازے اور اٹکل سے بیچا تو جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں ربوا کا احتمال ہے یعنی ہوسکتا ہے کہ ایک عوض کم اور ایک عوض زائد ہو۔ اور پہلے بار بار گزر چکا ہے کہ احتمال ربوا بھی حقیقت ربوا کی طرح حرام ہے۔ اسلئے سونے یا چاندی کی بیع بجنسہ اندازے سے حرام اور ناجائز ہے۔

باندی جس کی قیمت ایک ہزار مثقال چاندی ہے اور اس کی گردن میں چاندی کا ایک طوق ہے جس کی قیمت ایک ہزار مثقال ہے دو ہزار مثقال چاندی کے بدلے بیچی اور نقد ثمن ایک ہزار مثقال لئے اور مجلس برخاست کر کے جدا ہو گئے تو ثمن کس کے بدلے میں ہوگا

قال ومن باع جارية قيمتها الف مثقال فضة وفى عنقها طوق فضة قميته الف مثقال بالفى مثقال فضة ونقدمن الثمن الف مثقال ثم افترقا فالذى نقد ثمن الفضة لان قبض حصة الطوق واجب فى المجلس لكونه بدل الصرف والظاهر منه الاتيان بالواجب وكذا لوا شتراهما بالفى مثقال الف نسيئة والف نقد فالنقد ثمن الطوق لان الاجل باطل فى الصرف جائز فى بيع الجارية والمباشرة على وجه الجواز هو الظاهر منهما

ترجمہ ایک شخص نے ایک باندی جس کی قیمت ایک ہزار مثقال چاندی ہے اور جس کی گردن میں چاندی کا ایک طوق ہے جس کی قیمت بھی ایک ہزار مثقال ہے اس کو دو ہزار مثقال چاندی کے عوض فروخت کیا اور مشتری نے ایک ہزار مثقال ثمن نقد ادا کیا پھر دونوں جدا ہو گئے تو جو کچھ اس نے نقد ادا کیا ہے وہ چاندی کے طوق کا ثمن ہے کیونکہ حصہ طوق پر قبضہ کرنا اسی مجلس میں واجب ہے۔ اسلئے کہ یہ صرف کا بدل ہے بائع کی طرف سے ظاہر یہی ہے کہ اس نے واجب ادا کیا ہوگا اور اسی طرح اگر اس نے باندی اور طوق دونوں کو دو ہزار مثقال کے عوض (اس طرح) خریدا کہ ایک ہزار ادھار ہے اور ایک ہزار نقد ہے تو نقد، طوق کا ثمن ہوگا۔ کیونکہ بیع صرف میں میعاد باطل ہے اور باندی کی بیع میں جائز ہے اور عاقدین کی طرف سے ظاہر یہی ہے کہ عقد کا ارتکاب جائز طریقہ پر ہو۔

تشریح ... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک باندی جس کی قیمت ایک ہزار مثقال چاندی ہے اور جس کی گردن میں چاندی کا ایک طوق ہے اس کی قیمت بھی ایک ہزار مثقال ہے۔ ان دونوں کو دو ہزار مثقال چاندی کے عوض فروخت کیا اور مشتری نے ثمن میں سے ایک ہزار مثقال چاندی نقد ادا کی۔ پھر دونوں عقد کرنے والے جدا ہو گئے تو جو کچھ اس نے ادا کیا ہے وہ چاندی کے طوق کا ثمن شمار ہوگا۔

دلیل ... یہ ہے کہ اس عقد میں ایک ہزار مثقال چاندی باندی کا ثمن ہے اور ایک ہزار مثقال چاندی، طوق کا ثمن ہے۔ پس طوق اور ایک ہزار مثقال چاندی کے درمیان مبادلہ بیع صرف ہے اور باندی اور ایک ہزار مثقال چاندی کے درمیان مبادلہ بیع صرف نہیں ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ بیع صرف کے عوضوں پر مجلس کے اندر قبضہ کرنا حق شرع کی وجہ سے واجب ہے۔ پس طوق کے ثمن پر مجلس کے اندر قبضہ کرنا حق شرع کی وجہ سے واجب ہوگا اور باندی کے حصہ ثمن پر قبضہ کرنا واجب نہیں ہے اور مسلمانوں کا ظاہر حال یہ ہے کہ وہ اپنے ذمہ کو فارغ کرنے کیلئے پہلے واجب ادا کرتا ہے۔ اور اس عقد میں چونکہ بائع بھی مسلمان ہے اسلئے ظاہر حال یہی ہے کہ اس نے واجب ادا کیا ہوگا اور جب اس نے واجب ادا کیا ہے تو یہ ایک ہزار مثقال چاندی، طوق کا حصہ ثمن شمار ہوگی۔ کیونکہ مجلس میں طوق ہی کے ثمن کا ادا کرنا واجب ہے۔ باندی کے ثمن کا ادا کرنا واجب نہیں ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک آدمی نے نماز کا ایک سجدہ چھوڑ دیا اور اس کو کوئی سہو بھی ہو گیا۔ پھر اس نے سہو کے دو سجدے ادا کیے اور سلام پھیر دیا تو سہو کے دو سجدوں میں سے ایک سجدہ نماز کے سجدوں کی طرف پھیرا جائیگا۔ اگرچہ اس نے اس کی نیت نہ کی ہو تا کہ اسکی نماز صحیح طریقہ سے ادا ہو سکے اور نماز کا فریضہ اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے۔ کیونکہ نماز کا سجدہ رکن اور فرض ہے اس کے بغیر نماز صحیح نہیں ہوتی اور سجدہ سہو واجب ہے اس کے بغیر نماز میں اگرچہ نقصان باقی رہ جاتا ہے لیکن اس کے ذمہ سے فریضہ نماز ادا ہو جاتا ہے۔

دوسری نظیر یہ ہے کہ ایک آدمی نے طواف زیارت چھوڑ دیا اور طواف صدر ادا کیا تو اس طواف صدر کو طواف زیارت کی طرف پھیر دیا جائے گا تا کہ اس کا حج صحیح طریقہ پر ادا ہو سکے کیونکہ طواف زیارت حج کا رکن ہے اس کے بغیر حج صحیح نہیں ہوتا اور طواف صدر واجب ہے اسکے بغیر فریضہ حج ادا ہو جاتا ہے اور حاجی کا ذمہ فارغ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ایک ہزار مثقال چاندی کو طوق کا ثمن شمار کیا جائے گا تا کہ طوق اور باندی دونوں کی بیع درست ہو جائے۔

اسی طرح اگر باندی اور طوق کو دو ہزار مثقال چاندی کے عوض اس طور پر خریدا کہ ایک ہزار مثقال ادھار ہیں اور ایک ہزار نقد ہیں تو ایک ہزار نقد طوق کا ثمن شمار کیا جائے گا۔ کیونکہ بیع صرف میں میعاد مقرر کرنا یعنی ادھار معاملہ کرنا باطل ہے اور باندی کی بیع میں ادھار جائز

ہے۔اور عاقدین کے حال سے یہی ظاہر ہے کہ بیع جائز ہو۔پس ظاہر حال کی رعایت کرتے ہوئے ایک ہزار نقد کو طوق کا حصہ ثمن قرار دینا مناسب ہے تاکہ طوق اور باندی دونوں کی بیع درست ہو جائے۔

ایک تلوار چاندی سے آراستہ ایک سو درہم کے عوض فروخت کی اس کا حلیہ پچاس درہم ہے اور ثمن پچاس درہم ادا کئے تو یہ ثمن اس حلیہ کے بدلے ہوگا

و كذلك لو باع سيفا محلى بمائة درهم و حليته خمسون ودفع من الثمن خمسين جاز البيع فكان المقبوض حصة الفضة وان لم يبين ذلك لما بينا وكذلك ان قال خذ هذه الخمسين من ثمنهما لان الاثنين قد يراد بذكرهما الواحد قال الله تعالى "يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان" والمراد احدهما فيحمل عليه بظاهر حاله فان لم يتقابضا حتى افترقا بطل العقد فى الحلية لانه صرف فيها وكذا فى السيف ان كان لا يتخلص الابضرر لانه لا يمكن تسليمه بدون الضرر ولهذا لايجوز افراده بالبيع فصار كالطوق الجارية وهذا اذا كانت الفضة المفردة ازيد مما فيه فان كانت مثله او اقل منه او لا يدرى لا يجوز البيع للربوا اولا حتماله وجهة الصحة من وجه وجهة الفساد من وجهين فترجحت

ترجمہ اور اسی طرح اگر چاندی سے آراستہ ایک تلوار ایک سو درہم کے عوض فروخت کی اور اس کا حلیہ پچاس درہم ہے اور اس نے ثمن میں پچاس درہم ادا کئے تو بیع جائز ہوگی۔پس جس پر قبضہ کیا گیا ہے وہ چاندی (کے حلیہ) کا حصہ ہے اگر بیان نہ کیا ہو۔اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی ہے اور اسی طرح اگر اس نے کہا کہ یہ پچاس درہم ان دونوں کے ثمن سے لے۔اسلئے کہ کبھی دو ذکر کرنے سے ایک مراد ہوتا ہے۔چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں سمندروں سے موتی و مرجان نکلتے ہیں اور مراد ان دونوں میں سے ایک ہے۔پس بظاہر حال اسی پر محمول ہوگا اور اگر باہمی قبضہ نہ ہوا یہاں تک کہ دونوں جدا ہو گئے تو حلیہ میں عقد باطل ہو جائے گا کیونکہ یہ حلیہ میں بیع صرف ہے اور اسی طرح تلوار میں۔اگر حلیہ بغیر ضرر کے جدا نہ ہو سکے۔اسلئے کہ بغیر ضرر کے تلوار کا سپرد کرنا ممکن نہیں ہے اور اسی وجہ سے تنہا تلوار کی بیع جائز نہیں ہے جیسے چھت میں شہتیر کی (بیع جائز نہیں ہے) اور اگر حلیہ تلوار سے بغیر ضرر کے جدا ہو سکے تو تلوار میں بیع جائز ہو جائے گی۔اور حلیہ کی بیع باطل ہو جائے گی۔کیونکہ تنہا تلوار کی بیع ممکن ہے۔پس باندی اور طوق کے مانند ہو گیا۔اور یہ حکم اس وقت ہے جبکہ وہ چاندی جو الگ ہے اس سے زائد ہو جو مبیع میں ہے۔پس اگر اس سے کم یا اس کے مثل ہو یا اس کی مقدار معلوم نہ ہو تو ربوا یا احتمال ربوا کی وجہ سے بیع جائز نہ ہوگی۔اور صحیح ہونے کی جہت ایک وجہ سے ہے اور فساد کی جہت دو وجہوں سے ہے تو جہت فساد ہی راجح ہوگی۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے چاندی کے زیور سے آراستہ ایک تلوار ایک سو درہم کے عوض فروخت کی درانحالیکہ اس کا حلیہ اور زیور پچاس درہم ہے۔پھر مشتری نے ثمن میں پچاس درہم ادا کئے اور یہ صراحت نہیں کی کہ یہ پچاس درہم حلیہ کا عوض ہیں یا تلوار کا عوض ہیں یا دونوں کا عوض ہیں تو یہ بیع جائز ہو جائے گی اور وہ پچاس درہم جن پر بائع نے قبضہ کیا ہے حلیہ کا ثمن شمار ہوں گے۔کیونکہ حلیہ ہی کے ثمن پر قبضہ کرنا واجب تھا اسلئے ظاہر حال کا تقاضہ یہی ہے کہ پہلے وہی ادا کیا گیا ہوگا۔

اور اگر مشتری نے بصراحت یہ کہا کہ یہ پچاس درہم تلوار اور حلیہ دونوں کا ثمن ہے تو اس صورت میں بھی یہ حلیہ ہی کا ثمن شمار ہوگا۔ گویا مشتری نے یوں کہا کہ ان دونوں کے ثمن میں سے جس قدر قبضہ کرنا واجب ہے وہ لے۔ کیونکہ مسلمانوں کے امور کو حتی الامکان جواز اور صلاح پر محمول کیا جاتا ہے۔ اور یہاں جواز پر محمول کرنا ممکن بھی ہے۔ بایں طور کہ من ثمنهما میں تثنیہ کی ضمیر سے واحد مراد لیا جائے اور یہ کہا جائے کہ مشتری نے اگرچہ من ثمنهما کہا ہے لیکن مراد من ثمن الحلیه ہے اور تثنیہ ذکر کر کے واحد مراد لینا جائز بھی ہے۔ جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول یخرج منهما اللؤلؤ و المرجان میں منهما ضمیر کا مرجع میٹھا اور کھاری سمندر ہے۔ لیکن موتی اور مرجان فقط کھاری اور منثور سمندر سے نکلتے ہیں۔ میٹھے سمندر سے نہیں نکلتے۔ اس سے معلوم ہوا کہ منهما میں تثنیہ سے واحد مراد ہے اور جیسے حضرت موسیٰ اور حضرت خضر علیہ السلام کے قصہ میں باری تعالیٰ نے فرمایا ہے نسیا حوتهما نسیا تثنیہ کا صیغہ ہے۔ حالانکہ مجمع البحرین پر مچھلی کو فراموش کرنے والے فقط حضرت موسیٰ علیہ السلام کے خادم ہیں۔ یہاں بھی تثنیہ بول کر واحد مراد لیا گیا ہے اور جیسے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے قد اجیبت دعوتکما حالانکہ مراد فقط حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا ہے۔ یہاں بھی تثنیہ بول کر واحد مراد لیا گیا ہے۔ اور جیسے رسول اکرم ﷺ نے مالک بن الحویرث اور ان کے چچازاد بھائی کے قصہ میں فرمایا ہے۔ اذا سافرتما فاذنا و اقیما یعنی جب تم سفر کرو تو اذان دو اور اقامت کہو۔ یہاں بھی اذانا اور اقیما میں تثنیہ بول کر واحد مراد لیا گیا ہے کیونکہ اذان و اقامت ایک آدمی کہتا ہے اور جیسے باری تعالیٰ کا قول ہے یا معشر الجن و الانس الم یأتکم رسل منکم. حالانکہ اہل حق کے نزدیک رسل فقط معشر انس سے ہوتے ہیں۔ معشر جن سے نہیں ہوتے پس یہاں بھی منکم یعنی معشر جن اور معشر انس بول کر فقط معشر انس مراد لیا گیا ہے۔ پس جب تثنیہ بول کر واحد مراد لینا شائع ذائع ہے تو مشتری کے مسلمان ہونے کی حالت کی رعایت کرتے ہوئے اسکے قول من ثمنهما کو من ثمن الحلیه پر محمول کیا جائے گا کیونکہ مسلمان کا ظاہر حال یہ ہے کہ وہ جائز کام کرتا ہے اور ناجائز کا ارتکاب نہیں کرتا۔ اور بیع کا جواز اسی صورت میں ہوسکتا ہے جبکہ مذکورہ پچاس درہم حلیہ کا ثمن قرار دیے جائیں۔ اسلئے خذ هذه الخمسین من ثمنهما کہنے کی صورت میں بھی یہ پچاس درہم، حلیہ کا ثمن شمار ہوں گے اور حلیہ اور تلوار دونوں کا شمار نہ ہوں گے۔

صاحب قدوریؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں یعنی جاریہ اور طوق کی صورت میں اور تلوار اور حلیہ کی صورت میں اگر مجلس میں باہم قبضہ نہ ہوا اور عاقدین دونوں جدا ہو گئے تو طوق اور حلیہ کے حصہ میں عقد باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ حصہ طوق اور حصہ حلیہ میں دونوں عوضوں کے ثمن یعنی چاندی ہونے کی وجہ سے یہ عقد صرف ہے اور بغیر قبضہ کیے جدا ہونے سے چونکہ عقد صرف باطل ہو جاتا ہے۔ اسلئے حصہ طوق اور حصہ حلیہ میں یہ عقد باطل ہو جائے گا۔ اور باندی کے اندر درست ہو جائے گا۔ اور رہا تلوار کا معاملہ تو حلیہ اگر تلوار کے ساتھ ایسے طریقہ سے پیوستہ اور وابستہ ہے کہ حلیہ کو تلوار سے جدا کرنا بغیر ضرر کے ممکن نہ ہو تو تلوار کی بیع بھی باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ اس صورت میں بغیر ضرر کے تلوار کا سپرد کرنا ممکن نہ رہا اور جس صورت میں بغیر ضرر کے مبیع سپرد کرنا ممکن نہ ہو۔ اس صورت میں بیع باطل ہو جاتی ہے اسلئے مذکورہ صورت میں تلوار کی بیع بھی باطل ہو جائے گی۔ یہی وجہ ہے کہ جب حلیہ کا تلوار سے جدا کرنا بغیر ضرر کے ممکن نہ ہو تو تنہا تلوار کی بیع جائز نہیں ہوتی جیسے چھت میں لگے ہوئے شہتیر کا سپرد کرنا چونکہ بغیر ضرر کے ممکن نہیں ہے۔ اس لئے چھت میں لگے ہوئے شہتیر کا بیچنا ناجائز ہے اور اگر حلیہ کا تلوار سے جدا کرنا بغیر ضرر کے ممکن ہو تو تلوار کی بیع جائز ہو جائے گی اور حلیہ کی بیع باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ اس صورت میں تلوار یعنی مبیع کو بغیر ضرر کے سپرد کرنا ممکن ہے اور جس صورت میں مبیع کو بغیر ضرر کے سپرد کرنا

ممکن ہو اس صورت میں بیع جائز ہوتی ہے۔ اسلئے اس صورت میں تلوار کی بیع درست ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ اس صورت میں تنہا تلواروں کی بیع درست ہے اور یہ باندی اور طوق کو ملا کر بیچنے کے مانند ہو گیا یعنی اگر باندی اور طوق کو ملا کر دو ہزار مثقال چاندی کے عوض بیچا اور بغیر قبضہ کئے عاقدین جدا ہو گئے تو طوق کی بیع عقد صرف ہونے کی وجہ سے اگرچہ باطل ہو جائے گی مگر باندی کی بیع درست ہو جائے گی۔ کیونکہ باندی کو سپرد کرنا ممکن ہے۔

صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ یہ تمام تفاصیل اس صورت میں ہیں جبکہ وہ چاندی جو الگ ہے یعنی جس کو ثمن بنایا ہے اس چاندی سے زائد ہو جو مبیع یعنی تلوار سے لگی ہوئی ہے۔ جیسے مسئلہ مذکورہ میں تلوار سے لگی ہوئی چاندی پچاس درہم ہے اور ثمن ایک سو درہم ہے تو یہ صورت جائز ہے کیونکہ جو چاندی مبیع کے ساتھ لگی ہوئی ہے وہ چاندی اپنے بقدر چاندی کے عوض ہو جائے گی۔ اور جو چاندی زائد ہے وہ مبیع کے عوض ہو جائے گی۔ اور اگر وہ چاندی جو ثمن ہے اس چاندی کے برابر ہو جو مبیع کے ساتھ پیوستہ ہے یا اس سے کم ہو یا اس کی مقدار معلوم نہ ہو تو بیع جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ جس صورت میں ثمن کی چاندی مبیع سے لگی ہوئی چاندی کے برابر ہے یا کم ہے تو ربوا لازم آئے گا۔ برابر کی صورت میں تو اسلئے کہ چاندی، چاندی کے عوض ہو گئی اور مبیع یعنی تلوار بلا عوض رہی اور کم کی صورت میں تلوار اور کچھ چاندی بلا عوض رہے گی۔ مثلاً ثمن کی چاندی دس تولہ ہے اور تلوار پر لگی ہوئی چاندی بارہ تولہ ہے تو دس تولہ، دس تولہ کے عوض ہو گئی اور تلوار اور دو تولہ چاندی بلا عوض رہی اور عقد بیع میں کسی چیز کا بلا عوض ہونا یہی ربوا ہے اسلئے ان دونوں صورتوں میں ربوا لازم آئے گا اور اگر ثمن کی چاندی کی مقدار معلوم نہ ہو تو اس صورت میں ربوا کا احتمال ہے کیونکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ثمن کی چاندی اس چاندی سے زائد ہو جو مبیع کے ساتھ پیوست ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کے برابر ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس سے کم ہو۔ بہرحال اس صورت میں احتمال ربوا ہے اور احتمال ربوا چونکہ حقیقت ربوا کی طرح حرام ہے اسلئے یہ صورت بھی ناجائز ہوگی۔

وجهة الفساد الخ سے سوال کا جواب ہے۔

سوال ...... یہ ہے کہ ثمن کی چاندی کی مقدار اگر معلوم نہ ہو تو بیع جائز ہونی چاہئے۔ کیونکہ اصل بیع کا جائز ہونا ہے اور مفسد وہ زیادتی ہے جو عوض سے خالی ہو۔ پس جب تک زیادتی کا علم یقینی طور پر نہ ہو اس وقت تک جواز کا حکم لگایا جائے گا؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ ثمن کی چاندی کی مقدار معلوم نہ ہونے کی صورت میں تین احتمال ہیں یا تو ثمن کی چاندی اس چاندی سے زائد ہوگی۔ جو مبیع یعنی تلوار کے ساتھ لگی ہوئی ہے یا اس کے برابر ہوگی اور یا اس سے کم ہوگی۔ پہلی صورت میں یعنی زائد ہونے کی صورت میں تو بیع جائز ہے اور باقی دو صورتوں میں یعنی برابر اور کم ہونے کی صورت میں بیع فاسد ہے پس ثمن کی چاندی کی مقدار معلوم نہ ہونے کی صورت میں ایک اعتبار سے بیع جائز ہے اور دو اعتبار سے بیع فاسد ہے اور یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ دو کو ایک پر ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا جہت فساد راجح ہوگی اور جب جہت فساد راجح ہے تو اس صورت میں بھی بیع فاسد ہوگی۔

چاندی کا برتن بیچا پھر دونوں جدا ہو گئے اور کچھ ثمن پر قبضہ کیا جس میں قبضہ نہیں کیا اس میں بیع باطل ہے

قال ومن باع إناء فضة ثم افترقا وقد قبض بعض ثمنه بطل البيع فيما لم يقبض وصح فيما قبض وكان الاناء مشتركا بينهما لانه صرف كله فصح فيما وجد شرطه وبطل فيما لم يوجد والفساد طار لانه يصح ثم يبطل

بالافتراق فلا يشيع ولو استحق بعض الاناء فالمشترى بالخيار ان شاء اخذ الباقى بحصته وان شاء رده لان الشركة عيب فى الاناء

ترجمہ اور اگر کسی نے چاندی کا برتن فروخت کیا پھر دونوں جدا ہو گئے حالانکہ بائع بعض ثمن پر قبضہ کر چکا ہے تو اس حصہ میں جس پر بائع نے قبضہ نہیں کیا ہے۔ بیع باطل ہو جائے گی اور جس پر قبضہ کر چکا ہے اس میں بیع صحیح ہو جائے گی اور برتن بائع اور مشتری کے درمیان مشترک ہو جائے گا کیونکہ یہ پورا عقد صرف ہے۔ پس جس قدر میں صرف کی شرط پائی گئی اس میں عقد صحیح ہو گیا اور جس میں شرط نہیں پائی گئی اس میں باطل ہو گیا۔ اور فساد چونکہ طاری ہے کیونکہ عقد صحیح ہو کر افتراق کی وجہ سے پھر باطل ہو گا۔ اسلئے فساد نہیں پھیلے گا۔ اور اگر برتن کا ایک حصہ مستحق ہو گیا تو مشتری کو اختیار ہے اگر چاہے باقی کو اسکے حصہ ثمن کے عوض لے لے اور اگر چاہے اس کو واپس کر دے کیونکہ برتن میں شرکت پیدا ہو جانا عیب ہے۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے چاندی کا ایک برتن فروخت کیا پھر عاقدین جدا ہو گئے حالانکہ جدا ہونے سے پہلے مشتری ثمن کا ایک حصہ ادا کر چکا ہے۔ پس جس قدر ثمن ادا کر چکا ہے اسی کے بقدر بیع صحیح ہو گی اور جس قدر ادا نہیں کیا اس کے بقدر باطل ہو جائے گی۔ اور یہ برتن بائع اور مشتری کے درمیان مشترک ہو جائے گا۔ مثلاً ایک سو درہم وزن کا برتن ایک سو درہم کے عوض خریدا پھر مشتری نے صرف پچاس درہم ادا کئے اور پچاس ادا نہیں کئے اس کے بعد دونوں جدا ہو گئے تو پچاس درہم کے بقدر برتن کی بیع صحیح ہے اور پچاس کے بقدر باطل ہے اور چونکہ مشتری نصف ثمن یعنی پچاس درہم ادا کر چکا ہے اسلئے برتن کے نصف کا مالک مشتری اور نصف کا مالک بائع ہو گا۔

دلیل یہ ہے کہ یہ عقد پورے کا پورا عقد صرف ہے اور عقد صرف کے بقائے جواز کی شرط تقابض ہے یعنی جدا ہونے سے پہلے دونوں عوضوں پر قبضہ کرنا شرط ہے۔ پس جتنے حصے میں یہ شرط پائی گئی ہے اتنے میں یہ عقد صحیح ہو جائے گا اور جتنے میں یہ شرط نہیں پائی گئی ہے اتنے میں یہ عقد باطل ہو جائے گا۔

والفساد طارِ الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ جب قبضہ نہ پائے جانے کی وجہ سے نصف برتن کی بیع فاسد ہو گئی تو اس فساد کو پورے برتن کی بیع میں پھیل جانا چاہئے اور پورے برتن کی بیع فاسد ہونی چاہئے نہ کہ نصف برتن کی؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ فساد کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ فسادِ اصلی ، ۲۔ فسادِ طاری

ان کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ اگر ابتدائے عقد میں فساد ہو تو وہ فسادِ اصلی کہلائے گا اور اگر عقد صحیح ہو کر منعقد ہوا اور پھر فساد پیدا ہوا تو یہ فسادِ طاری کہلاتا ہے اور ان دونوں کا حکم یہ ہے کہ فسادِ اصلی کی صورت میں پورا عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ اور فسادِ طاری کی صورت میں پورا عقد فاسد نہیں ہوتا بلکہ بقدر مفسد فاسد ہوتا ہے اور یہاں ہر نصف ثمن پر قبضہ نہ کرنے کی وجہ سے جو فساد پیدا ہوا ہے یہ فسادِ طاری ہے کیونکہ عقد صرف میں جدا ہونے سے پہلے تقابض کی شرط، جوازِ عقد کے بقاء کی شرط ہے۔ انعقادِ عقد کی شرط نہیں ہے۔ یعنی عقد صرف

درست ہوکر منعقد ہوا تھا لیکن جب بغیر قبضہ کے افتراق ہوگیا تو اس کی وجہ سے فساد پیدا ہوا ہے پس جب یہ فساد طاری ہے تو پورے عقد میں نہیں پھیلے گا۔ بلکہ بقدر مفسد یعنی صرف برتن کی بیع میں رہے گا۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک آدمی نے دو غلام فروخت کئے۔ پھر قبضۂ مشتری سے پہلے ان میں سے ایک مرگیا تو بیع زندہ غلام میں باقی رہے گی اور مرنے والے میں باطل ہو جائے گی۔ اور اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ نصف برتن کی بیع کے صحیح ہونے اور نصف کی بیع کے باطل ہونے میں مشتری پر تفریق صفقہ لازم آتا ہے اور تفریق صفقہ کی صورت میں مشتری کو اختیار ہوتا ہے۔ لہٰذا یہاں بھی مشتری کو اختیار ہونا چاہئے تھا۔ حالانکہ آپ نے مشتری کو اختیار نہیں دیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تفریق صفقہ مشتری ہی کے فعل سے لازم آیا ہے کیونکہ اگر مشتری جدا ہونے سے پہلے پورا ثمن ادا کر دیتا تو یہ تفریق صفقہ لازم نہ آتا۔ پس جب اس تفریق میں مشتری ہی مجرم ہے تو اس کا حق اختیار بھی ساقط ہوگیا ہے۔

صاحب قدوریؒ فرماتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں اگر برتن کا ایک حصہ مستحق ہوگیا یعنی بائع اور مشتری کے علاوہ ایک تیسرے آدمی نے آدھے برتن میں اپنے استحقاق کا دعویٰ کر کے اس کو ثابت کر دیا تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ وہ غیر مستحق برتن کو اس کے حصۂ ثمن کے عوض لے لے یا اس کو رد کر دے کیونکہ برتن میں شرکت کا پیدا ہو جانا عیب ہے اور عیب بھی ایسا جس میں مشتری کے فعل کو کوئی دخل نہیں ہے اور عیب کی صورت میں چونکہ مشتری کو اختیار ہوتا ہے۔ اسلئے اس صورت میں بھی مشتری کو اختیار ہوگا۔

چاندی کا ایک ٹکڑا فروخت کیا پھر بعض کا مستحق نکل آیا، بقیہ کو اس کے حصہ ثمن سے لے لے گا

و من باع قطعة نقرة ثم استحق بعضها اخذ ما بقي بحصته ولا خيار له لانه لايضره التبعيض

ترجمہ..... اور اگر کسی نے چاندی کا ایک ٹکڑا فروخت کیا پھر اس کا ایک مستحق ہوگیا تو باقی کو اس کے حصۂ ثمن کے عوض لے لے گا اور اس کو اختیار بھی نہ ہوگا کیونکہ اس کو ٹکڑے کرنا کچھ مضر نہیں ہے۔

تشریح..... مسئلہ، اگر کسی نے گلائی ہوئی چاندی کا ٹکڑا فروخت کیا پھر عاقدین کے علاوہ تیسرے آدمی نے اس کے ایک حصہ میں اپنا استحقاق ثابت کر دیا تو جس قدر چاندی کا ٹکڑا غیر مستحق رہا مشتری اس کو اس کے حصہ ثمن کے عوض لے لے اور مشتری کو لینے اور نہ لینے کا اختیار بھی نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا مضر نہیں ہے۔ اور جب ٹکڑے کرنا مضر نہیں ہے تو اس میں شرکت، عیب شمار نہ ہوگا اور جب شرکت عیب نہیں ہے تو مشتری کو اختیار بھی حاصل نہ ہوگا۔

دو درہموں اور ایک دینار کی ایک درہم اور دو دیناروں کے ساتھ بیع جائز ہے

قال ومن باع درهمين ودينارا بدرهم ودينارين جاز البيع وجعل كل جنس منهما بخلافه وقال زفر والشافعي لايجوز وعلى هٰذا الخلاف اذا باع كرشعير وكرحنطة بكرى حنطة وكرى شعير لهما ان في الصرف الى خلاف الجنس تغيير تصرفه لانه قابل الجملة بالجملة ومن قضيته الانقسام على الشيوع لاعلى التعيين والتغيير لا يجوز وان كان فيه تصحيح التصرف كما اذا اشترى قلبا بعشرة وثوبا بعشرة ثم باعهما مرابحة لايجوز وان امكن صرف الربح الى الثوب وكذا اذا اشترى عبدا بالف درهم ثم باعه قبل نقد الثمن من البائع مع عبد اٰخر بالف وخمس مائة لا يجوز في المشترى بالف وان امكن تصحيحه بصرف

الالف اليه وكذا اذا جمع بين عبده وعبد غيره وقال بعتك احدهما لا يجوز وان امكن تصحيحه بصرفه الى عبده وكذا اذا باع درهما وثوبا بدرهم وثوب وافترقا من غير قبض فسد العقد في الدرهمين ولا يصرف الدرهم الى الثوب لما ذكرنا

ترجمہ اور اگر کسی نے دو درہم اور ایک دینار کو ایک درہم اور دو دینار کے عوض بیچا تو یہ بیع جائز ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک جنس کو اس کے خلاف کے عوض قرار دیا جائے گا۔ اور امام زفر اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جائز نہیں ہے اور اسی اختلاف پر یہ ہے کہ جب ایک کر جو اور ایک کر گندم، دو کر گندم اور دو کر جو کے عوض بیچا۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ خلاف جنس کی طرف پھیرنے میں اس کے تصرف کو متغیر کرنا لازم آتا ہے کیونکہ اس نے مجموعہ کا مجموعہ کے ساتھ مقابلہ کیا ہے اور اس کا تقاضہ مشترک طور پر بٹوارہ ہے نہ کہ متعین طور پر اور تصرف کو متغیر کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر چہ اس میں تصرف کو صحیح کرنا ہے جیسے کسی نے ایک کنگن دس درہم کے عوض اور ایک کپڑا دس درہم کے عوض خریدا پھر ان دونوں کو مرابحۃً فروخت کیا تو جائز نہیں ہے۔ اگر چہ نفع کو کپڑے کی طرف پھیرنا ممکن ہے اور اسی طرح اگر ایک غلام ایک ہزار درہم کے عوض خریدا پھر اس کو ثمن ادا کرنے سے پہلے بائع کے ہاتھ دوسرے غلام کے ساتھ پندرہ سو درہم کے عوض فروخت کر دیا تو ایک ہزار کے عوض خریدے ہوئے غلام میں بیع جائز نہیں ہے۔ اگر چہ ایک ہزار کو اس کی طرف پھیر کر عقد کو صحیح بنانا ممکن ہے۔ اور اسی طرح اگر اپنے غلام کو اور دوسرے کے غلام کو ملا کر کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ ان دونوں میں سے ایک کو فروخت کر دیا تو جائز نہیں ہے۔ اگر چہ اس بیع کو اس کے غلام کی طرف پھیر کر صحیح بنانا ممکن ہے اور اسی طرح اگر ایک درہم اور ایک کپڑے کو ایک درہم اور ایک کپڑے کے عوض فروخت کیا اور بغیر قبضہ کے دونوں عاقد جدا ہو گئے تو دونوں درہموں میں عقد فاسد ہو جائے گا اور درہم کو کپڑے کی طرف نہیں پھیرا جائے گا۔ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دو درہم اور ایک دینار کو ایک درہم اور دو دینار کے عوض فروخت کیا تو ہمارے نزدیک یہ بیع جائز ہے اور دونوں میں سے ہر ایک جنس کو اسکے خلاف کے عوض قرار دیا جائے گا۔ یعنی دو درہم، دو دینار کے مقابلہ میں شمار ہوں گے اور ایک درہم ایک دینار کے عوض شمار ہوگا۔ کیونکہ اگر خلاف جنس کی طرف نہ پھیرا گیا بلکہ ہر ایک کو اس کی جنس کے مقابل قرار دیا گیا یعنی دو درہم ایک درہم کے مقابلہ میں اور ایک دینار دو دینار کے مقابلہ میں تو ربوا لازم آئے گا اور ربوا چونکہ حرام اور ناجائز ہے۔ اسلئے یہ عقد بھی ناجائز ہوگا۔ پس عاقدین کے عقد کو صحیح بنانے کیلئے ہر ایک جنس کو اس کے خلاف جنس کی طرف پھیرا گیا ہے اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ عقد جائز نہیں ہے۔ یہی اختلاف اس وقت ہے جبکہ ایک کر جو اور ایک کر گندم دو کر گندم اور دو کر جو کے عوض فروخت کیئے گئے تو ہمارے نزدیک جائز ہے اور ایک کر جو کو دو کر گندم کے عوض اور ایک کر گندم کو دو کر جو کے عوض قرار دیا جائے گا۔ لیکن امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ناجائز ہے۔

امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ عوضین میں سے ہر ایک کو اس کی جنس کے مقابل قرار دینے میں یعنی دو درہم کو ایک درہم کے مقابل اور ایک دینار کو دو دینار کے مقابل قرار دینے میں تو ربوا لازم آتا ہے اور ربوا ناجائز ہے اور خلاف جنس کی طرف پھیرنے میں یعنی دو درہم کو دو دینار کے عوض اور ایک دینار کو ایک درہم کے عوض قرار دینے میں عاقدین کے تصرف کو متغیر کرنا لازم آتا ہے۔ کیونکہ عاقدین نے دو درہم اور ایک دینار کے مجموعہ کا ایک درہم اور دو دینار کے مجموعہ کے ساتھ مقابلہ کیا ہے اور تقابل کا تقاضا یہ ہے کہ بٹوارہ

مشترکہ اور شیوع کے طور پر ہو۔ متعین طور پر بٹوارہ نہ ہو۔ شیوع کا مطلب یہ ہے کہ بدلین میں سے ہر بدل کا ہر ہر جز دوسرے بدل کے ہر ہر جز کے مقابل ہو۔ پس دو درہم کا ہر ہر جز جس طرح دو دینار کے ہر ہر جز کے مقابل ہوگا۔ اسی طرح ایک درہم کے ہر ہر جز کے مقابل بھی ہوگا۔ اور ایک دینار کا ہر ہر جز جس طرح ایک درہم کے ہر ہر جز کے مقابل ہوگا اسی طرح دو دینار کے ہر ہر جز کے مقابل بھی ہوگا۔

اس کی دلیل ...... یہ ہے کہ جب مجموعہ کا مقابلہ مجموعہ کے ساتھ کیا جائے تو اس کا بٹوارہ شیوع کے طور پر ہوتا ہے۔ یہ ہے کہ اگر کسی نے ایک غلام اور ایک باندی کپڑے اور گھوڑے کے عوض خریدے۔ پھر غلام پر کسی تیسرے آدمی نے استحقاق کا دعویٰ کر کے لے لیا تو مشتری غلام کی قیمت کپڑے اور گھوڑے دونوں میں رجوع کرے گا۔ پس اگر بٹوارہ شیوع کے طور پر نہ ہوتا تو کپڑے اور گھوڑے دونوں میں رجوع کرنے کا اختیار نہ ہوتا۔ پس جب تقابل کا تقاضہ شیوع کے طور پر بٹوارہ کرنا ہے اور متعین کر کے بٹوارہ کرنا نہیں ہے تو دو درہم کو دو دینار کے مقابلہ میں متعین کرنا اور ایک دینار کو ایک درہم کے مقابلہ میں متعین کرنا عاقدین کے تصرف کو متغیر کرنا ہے اور عاقدین کے تصرف کو متغیر کرنا جائز نہیں ہے تو دو درہم اور ایک دینار کو خلاف جنس کی طرف پھیرنا یعنی دو درہم کو دو دینار کی طرف اور ایک دینار کو ایک درہم کی طرف پھیرنا بھی جائز نہ ہوگا۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ نے عاقدین کے تصرف کو صحیح بنانے کیلئے ان کے تصرف کو متغیر کرنے کے عدم جواز پر چند مسئلے بطور مثال پیش فرمائے ہیں۔

پہلا مسئلہ ...... یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک کنگن جس کا وزن دس درہم چاندی ہے۔ دس درہم کے عوض خریدا اور ایک کپڑا دس درہم کے عوض خریدا۔ پھر ان دونوں کو صفقہ واحدہ کے تحت بیع مرابحہ کے طور پر پچیس درہم کے عوض بیچنا چاہا تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ پانچ درہم نفع، کنگن اور کپڑے دونوں کے مقابل ہے تو گویا ساڑھے بارہ درہم کا کنگن بیچا اور ساڑھے بارہ درہم کا کپڑا بیچا حالانکہ کنگن کا وزن کل دس درہم ہے تو کنگن اور ساڑھے بارہ درہم کے مبادلہ میں تفاضل پایا گیا اور تفاضل ناجائز ہے اسلئے یہ بیع مرابحہ ناجائز ہوگی۔ اگرچہ پورا نفع کپڑے کی طرف پھیر کر اس کو صحیح کرنا ممکن ہے لیکن چونکہ پورا نفع کپڑے کی طرف پھیرنے میں عاقدین کے تصرف کو متغیر کرنا پڑتا ہے اور تصرف کو متغیر کرنا جائز نہیں ہے۔ اسلئے پورا نفع کپڑے کی طرف پھیرنا ناجائز ہے۔

دوسرا مسئلہ ...... یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک غلام ایک ہزار درہم کے عوض خریدا پھر مشتری نے ثمن ادا کرنے سے پہلے بائع کے ہاتھ اس غلام کو اور اس کے ساتھ دوسرے غلام کو پندرہ سو درہم کے عوض فروخت کر دیا تو ایک ہزار کے عوض خریدے ہوئے غلام میں یہ بیع ناجائز ہے۔ کیونکہ جب دو غلام پندرہ سو درہم میں فروخت کئے تو ہر ایک غلام کا حصہ ہزار سے کم یعنی ساڑھے سات سو درہم میں پڑا۔ پس جو غلام ایک ہزار درہم میں خریدا تھا ثمن ادا کرنے سے پہلے اس کو ایک ہزار سے کم کے عوض بیچنا لازم آیا۔ اور پہلے گذر چکا کہ شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن جائز نہیں ہے۔ اسلئے ایک ہزار کے عوض خریدے ہوئے غلام میں یہ بیع ناجائز ہے۔ اگرچہ اس عقد کو صحیح کرنا ممکن ہے بایں طور کہ پندرہ سو درہم میں سے ایک ہزار درہم اس کی قیمت قرار دی جائے جو ایک ہزار کے عوض خریدا تھا اور باقی پانچ سو درہم دوسرے غلام کی قیمت قرار دی جائے تو اس صورت میں شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن لازم نہ آئے گا۔ مگر ایسا اسلئے نہیں کر سکتے کہ ایسا کرنے میں تصرف کو متغیر کرنا لازم آتا ہے۔ بایں طور کہ اس نے دونوں غلاموں کا مجموعہ پندرہ سو درہم کے عوض قرار دیا تھا نہ کہ متعین طور پر ایک غلام کو ایک ہزار کے عوض اور ایک کو پانچ سو درہم کے عوض اور تصرف کو متغیر کرنا جائز نہیں ہے۔ اسلئے متعین طور پر خریدے ہوئے غلام کی قیمت ایک ہزار اور دوسرے کی قیمت پانچ سو درہم قرار نہیں دی جائے گی۔

تیسرا مسئلہ ...... یہ ہے کہ اگر اپنے غلام کو اور دوسرے کے غلام کو ملا کر کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ ان دونوں میں سے ایک کو فروخت کیا تو یہ بیع جائز نہیں ہوتی۔ حالانکہ اس کو صحیح بنانا اس طرح ممکن ہے کہ بیع مذکور اس کے غلام کی طرف پھیر دی جائے کیونکہ اس کے تصرف کا تقاضا یہ ہے کہ ان دونوں غلاموں میں سے ایک غیر معین غلام مبیع ہے اور خاص طور پر اس کے غلام کی طرف پھیرنے میں تغیر لازم آتا ہے اور تغیر ناجائز ہے۔ اسلئے تغیر کر کے صحیح بنانا جائز نہیں ہے۔

چوتھا مسئلہ ...... یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک درہم اور ایک کپڑا، ایک درہم اور ایک کپڑے کے عوض فروخت کیا پھر قبضہ کیلئے بغیر دونوں عاقد جدا ہو گئے تو دونوں درہموں کا عقد فاسد ہو جاتا ہے اور عقد کو صحیح بنانے کیلئے یہ نہیں کیا جاتا کہ درہم کو کپڑے کی طرف پھیرا جائے کیونکہ ایسا کرنے میں تصرف کا تغیر لازم آتا ہے۔ بایں طور کہ اس نے درہم اور کپڑے کے مجموعہ کا مقابلہ درہم اور کپڑے کے مجموعہ سے کیا ہے متعین طور پر درہم کا مقابلہ کپڑے سے نہیں کیا ہے اور تصرف کا تغیر ناجائز ہے اسلئے اس عقد کو صحیح بنانے کیلئے تصرف کو متغیر نہیں کیا جائے گا۔ حاصل یہ کہ دو درہم اور ایک دینار کو دو دینار اور ایک درہم کے عوض بیچنے کی صورت میں اگر ہر ایک جنس کو اس کی جنس کی طرف پھیرا جائے یعنی دو درہم کو ایک درہم کے عوض اور ایک دینار کو دو دینار کے عوض قرار دیا جائے تو اس صورت میں تصرف کو متغیر کرنا بھی لازم آتا ہے۔ اور ربوا بھی لازم آتا ہے اور یہ دونوں ناجائز ہیں۔ اور اگر خلاف جنس کی طرف پھیرا جائے تو تصرف کو متغیر کرنا لازم آتا ہے اور یہ بھی ناجائز ہے۔ اور اگر مجموعہ کا مقابلہ مجموعہ کے ساتھ کیا جائے تو چونکہ اس صورت میں بٹوارہ شیوع کے طور پر ہوتا ہے اسلئے بدلین میں سے ہر بدل کا ہر ہر جز دوسرے بدل کے ہر ہر جز کے مقابلہ میں ہوگا اور جب یہ بات ہے تو دو درہم کا ہر ہر جز جس طرح دو دینار کے ہر ہر جز کے مقابل ہے اسی طرح ایک درہم کے ہر ہر جز کے مقابل بھی ہوگا اور جب دو درہم کا ہر ہر جز ایک درہم کے ہر جز کے مقابل ہے تو ربوا لازم آئے گا کیونکہ دو درہم کے اجزاء زائد ہیں اور ایک درہم کے اجزاء کم ہیں۔ یوں ہی جب ایک دینار کا ہر ہر جز ایک درہم کے ہر ہر جز کے مقابل ہے تو دو دینار کے ہر ہر جز کے مقابل بھی ہوگا اور جب ایک دینار کا ہر ہر جز دو دینار کے ہر ہر جز کے مقابل ہے تو ربوا لازم آئے گا۔ کیونکہ دو دینار کے اجزاء زائد اور ایک دینار کے اجزاء کم ہیں۔ اور قدر و جنس کے اتحاد کے ساتھ بدلین میں کمی، زیادتی کا ہونا ہی ربوا ہے اور ربوا حرام اور ناجائز ہے لہٰذا یہ صورت بھی ناجائز ہوگی۔ پس جب تین ہی احتمال تھے اور تینوں ناجائز ہیں تو معلوم ہوا کہ دو درہم اور ایک دینار کو ایک درہم اور دو دینار کے عوض بیچنا ناجائز ہے۔

احناف کی دلیل

ولنا ان المقابلة المطلقة تحتمل مقابلة الفرد بالفرد كمافي مقابلة الجنس بالجنس وانه طريق متعين لتصحيحه فتحمل عليه تصحيحا لتصرفه وفيه تغيير وصفه لا اصله لانه يبقى موجبه الاصلي وهو ثبوت الملك في الكل بمقابلة الكل وصار هذا كما اذا باع نصف عبد مشترك بينه وبين غيره ينصرف الى نصيبه تصحيحا لتصرفه

ترجمہ ...... ہماری دلیل یہ ہے کہ مطلقاً مقابلہ، مقابلہ فرد بالفرد کا احتمال رکھتا ہے جیسے جنس کا مقابلہ جنس میں ہے اور یہ مقابلہ بالفرد اس کے عقد کو صحیح کرنے کیلئے متعین طریقہ ہے۔ لہٰذا اس کے تصرف کو صحیح کرنے کیلئے اسی طرح کے مقابلہ پر محمول کیا جائے گا اور اس طرح کے

مقابلہ پر محمول کرنے میں عقد کا وصف متغیر ہوتا ہے۔اس کی اصل متغیر نہیں ہوتی۔کیونکہ اس کا موجب اصلی باقی رہتا ہے۔اور حکم اصلی کل کے مقابلہ میں کل کے اندر ملک کا ثابت ہونا ہے اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے ایسے غلام کا آدھا فروخت کیا جو اس کے اور اس کے غیر کے درمیان مشترک ہے تو یہ بیع اس کے تصرف کو صحیح کرنے کیلئے اسی کے حصہ کی طرف پھرے گی۔

تشریح مسئلہ مذکورہ میں ہماری دلیل یہ ہے کہ دو درہم اور ایک دینار کا مقابلہ، ایک درہم اور دو دینار کے ساتھ مطلق ہے۔اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ مجموعہ کا مقابلہ مجموعہ کے ساتھ ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ فرد کا مقابلہ فرد کے ساتھ ہو۔مقابلۂ فرد بالفرد میں بھی دو احتمال ہیں۔ایک یہ کہ مقابلۂ فرد بالفرد من جنسہ ہو۔یعنی دو درہم، ایک درہم کے مقابلہ میں ہوں اور ایک دینار، دو دینار کے مقابلہ میں ہو۔دوم یہ کہ مقابلۂ فرد بالفرد من غیر جنسہ ہو یعنی دو درہم، دو دینار کے مقابلہ میں ہوں اور ایک دینار ایک درہم کے مقابلہ میں ہو۔حاصل یہ کہ مقابلۂ مطلقہ جس طرح مقابلۂ کل بالکل کا احتمال رکھتا ہے اسی طرح مقابلۂ فرد بالفرد کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ مقابلۂ جنس بالجنس میں مقابلۂ فرد بالفرد کا احتمال ہے۔اس طور پر کہ اگر دو دینار، دو دینار کے عوض فروخت کئے گئے تو بالاتفاق ایک دینار، ایک دینار کے مقابلہ میں ہو سکتا ہے۔اسی طرح یہاں مقابلۂ مطلقہ میں بھی، مقابلۂ فرد بالفرد کا احتمال موجود ہے۔پس احتمالات ثلاثہ میں سے دو احتمال یعنی مقابلۂ کل بالکل اور مقابلۂ فرد بالفرد من جنسہ کی صورت میں عاقدین کا تصرف باطل ہو جاتا ہے اور مقابلۂ فرد بالفرد من غیر جنسہ کی صورت میں تصرف درست رہتا ہے تو گویا مقابلۂ فرد بالفرد من غیر جنسہ اس کے تصرف کو صحیح بنانے کا ایک متعین طریقہ ہے اور یہ بات چونکہ مسلم ہے کہ عاقل بالغ آدمی کے تصرف کو صحیح کرنے کی حتی الامکان کوشش کرنی چاہئے۔اسلئے عاقد کے تصرف کو صحیح کرنے کیلئے اس کے عقد کو اسی احتمال یعنی مقابلۂ فرد بالفرد من غیر جنسہ پر محمول کیا جائے گا۔

رہا امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ مقابلۂ فرد بالفرد میں عقد کو غیر متغیر کرنا لازم آتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اصل عقد کو متغیر کرنا لازم نہیں آتا بلکہ وصف عقد کو متغیر کرنا لازم آتا ہے عقد کا وصف تو اسلئے متغیر ہو جاتا ہے کہ مقابلۂ کل بالکل کے احتمال میں بٹوارہ بطور شیوع کے تھا اس کو ترک کر دیا گیا اور مقابلۂ فرد بالفرد من غیر جنسہ جس میں بٹوارہ متعین طور پر الگ الگ ہوتا ہے اس کو مراد لیا گیا ہے تو گویا عقد کے ایک وصف یعنی شیوع کے طریقہ کو چھوڑ کر دوسرا وصف یعنی تعیین کا طریقہ مراد لیا گیا ہے اور اصل عقد اسلئے متغیر نہیں ہوا کہ عقد کا حکم اصلی یہ ہے کہ کل کے مقابلہ میں کل کے اندر ملکیت ثابت ہو جائے یعنی دو درہم اور ایک دینار کا مالک ایک عاقد ہو جائے اور ایک درہم اور دو دینار کا مالک دوسرا عاقد ہو جائے اور یہ بات مقابلۂ کل بالکل اور مقابلۂ فرد بالفرد دونوں صورتوں میں متحقق ہو جاتی ہے اور جب دونوں صورتوں میں کل کے مقابلہ میں کل کے اندر ملکیت ثابت ہو جاتی ہے تو معلوم ہوا کہ اصل عقد متغیر نہیں ہوا بلکہ وصف عقد متغیر ہوا ہے اور اصل عقد کو متغیر کرنا اگرچہ جائز نہیں ہے لیکن وصف عقد کو متغیر کرنا جائز ہے اور جب وصف عقد کو متغیر کرنا جائز ہے تو متن میں مذکور بیع کی صورت بھی جائز ہو گی۔اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو ان میں سے ایک نے نصف غلام فروخت کر دیا ہو تو یہ نصف مطلق ہے۔یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے اپنا نصف حصہ مراد لیا ہو۔اور یہ بھی احتمال ہے کہ دوسرے ساتھی کا نصف حصہ مراد لیا ہو۔اور اس طرح بیع ناجائز ہوتی ہے۔مگر بائع کے تصرف عقد کو صحیح کرنے کیلئے اسی کے حصہ کی طرف عقد کو پھیرا جاتا ہے اور اس میں زیادہ سے زیادہ وصف متغیر ہوتا ہے بایں طور کہ مطلقاً نصف غلام مراد لینے کی صورت میں شیوع تھا اور بائع کا حصہ مراد لینے کی صورت میں تعیین ہے پس جس طرح عقد کو صحیح کرنے کیلئے اس مسئلہ میں تغیر وصف کے باوجود عقد کو بائع کے حصہ کی طرف پھیرا گیا ہے۔اسی طرح

متن کے مسئلہ میں بھی تغیر وصف کے باوجود عقد کو صحیح کرنے کیلئے ہر ایک عوض کو خلاف جنس کی طرف پھیرا جائے گا۔

امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کی نظیر کا جواب

بخلاف ماعُدَّ من المسائل اما المسألة المرابحة لانه يصير تولية في القلب بصرف الربح كله الى الثوب والطريق في المسألة الثانية غير متعين لانه يمكن صرف الزيادة على الالف الى المشترئ وفي الثالثة اضيف البيع الى المنكر وهو ليس بمحل للبيع والمعين ضده وفي الاخيرة انعقد العقد صحيحا والفساد في حالة البقاء وكلامنا في الابتداء

ترجمہ ...... برخلاف ان مسائل کے جن کو شمار کیا گیا ہے۔ بہر حال مسئلہ مرابحہ تو اسلئے کہ تمام نفع کو کپڑے کی طرف پھیرنے سے کنگن میں عقد مرابحہ بدل کر تولیہ ہو جائے گا اور دوسرے مسئلہ میں جواز کا طریقہ غیر متعین ہے کیونکہ ایک ہزار سے زائد کو بھی خریدے ہوئے غلام کی طرف پھیرنا ممکن ہے اور تیسرے مسئلہ میں بیع کو غیر معین غلام کی طرف منسوب کیا گیا ہے حالانکہ وہ بیع کا محل نہیں ہے اور معین اس کی ضد ہے اور آخری مسئلہ میں عقد صحیح ہو کر منعقد ہوا اور فساد حالتِ بقاء میں ہے اور ہمارا کلام ابتدائے عقد میں ہے۔

تشریح ...... حضرت امام زفرؒ اور امام شافعیؒ نے تغیر تصرف کے عدم جواز پر جن مسائل کو بطور نظیر پیش فرمایا تھا یہاں سے انہیں مسائل کا جواب ہے۔ چنانچہ مسئلہ مرابحہ کا جواب یہ ہے کہ اگر پورا نفع کپڑے کی طرف پھیر دیا گیا تو کنگن میں بیع تولیہ ہو گی۔ کیونکہ جب پورا نفع یعنی پانچ درہم کپڑے کی طرف پھیر دیئے گئے تو کنگن جس کا وزن دس درہم تھا۔ دس درہم کے عوض خرید کر دس ہی درہم کے عوض فروخت کر دیا اور بغیر نفع اور بغیر خسارہ کے فروخت کرنے کو بیع تولیہ کہا جاتا ہے تو کنگن میں بیع تولیہ ہوئی اور تولیہ چونکہ مرابحہ کی ضد ہے اور شئی اپنی ضد کو شامل نہیں ہوتی۔ اسلئے تولیہ مرابحہ کو شامل نہ ہو گا۔ پس تمام نفع کو کپڑے کی طرف پھیرنے میں اگرچہ عقد صحیح ہو جاتا ہے لیکن اصل عقد متغیر ہو جاتا ہے یعنی مرابحہ سے بدل کر تولیہ ہو جاتا ہے اسلئے کہ کپڑے اور کنگن کے خریدار نے بصراحت یہ کہا تھا کہ میں نے کنگن اور کپڑے کو مرابحۃً فروخت کیا یعنی بیس درہم میں خرید کر پچیس درہم کے عوض فروخت کیا ہے۔ بہر حال اس مسئلہ میں تمام نفع کو کپڑے کی طرف پھیرنے میں اصل عقد متغیر ہو جاتا ہے۔ اور کپڑے کی طرف پھیرنے میں اصل عقد متغیر ہو جاتا ہے اور سابق میں گذر چکا کہ متن کے مسئلہ میں عوضین میں سے ہر عوض کو خلاف جنس کی طرف پھیرنے میں عقد کا وصف متغیر ہوتا ہے۔ اصل عقد متغیر نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس قدر فرق کے ساتھ متن کے مسئلہ کو اس مسئلہ پر قیاس کرنا اور متن کے مسئلہ کی اس مسئلہ کو نظیر قرار دینا کس طرح درست ہو سکتا ہے۔

دوسرے مسئلہ کا جواب ...... یہ ہے کہ آپ نے شراء **ماباع باقل مما باع قبل نقد الثمن** کی خرابی سے بچنے کیلئے اور بیع کو جائز کرنے کیلئے یہ کہا کہ جس غلام کو ایک ہزار درہم کے عوض خریدا تھا جب اس کو اور دوسرے غلام کو ادائے ثمن سے پہلے بائع کے ہاتھ پندرہ سو درہم کے عوض فروخت کرنا چاہا۔ تو خریدے ہوئے غلام کا ثمن ایک ہزار درہم قرار دیا اور دوسرے کا پانچ سو درہم ثمن قرار دیا لیکن اس کے باوجود ایک ہزار درہم کے عوض خریدے ہوئے غلام میں بیع جائز نہیں ہے۔ آپ تو یہ سمجھتے ہیں کہ عقد متغیر ہونے کی وجہ سے بیع ناجائز ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں جواز کا طریقہ متعین نہیں ہے۔ کیونکہ عقد جائز کرنے کیلئے جس طرح

ایک ہزار کے عوض خریدے ہوئے غلام کی طرف ایک ہزار درہم پھیرا جا سکتا ہے اسی طرح ایک ہزار ایک درہم اور ایک ہزار دو درہم اور ایک ہزار تین درہم اور ایک ہزار چار درہم اور اس سے زائد کو بھی پھیرا جا سکتا ہے اور یہ تمام صورتیں برابر ہیں۔ کسی کو کسی پر کوئی ترجیح نہیں ہے۔ پس اگر کسی ایک صورت کو ترجیح دی گئی تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا اور ترجیح نہ دی گئی تو ثمن اور طریقہ جواز مجہول ہونے کی وجہ سے عقد فاسد ہوگا۔ اور متن کے مسئلہ میں طریقہ جواز متعین ہے یعنی ہر عوض کو خلاف جنس کی طرف پھیرنا۔ پس جب متن کے مسئلہ میں طریقہ جواز متعین ہے اور اس مسئلہ میں طریقہ جواز غیر متعین ہے تو ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا اور نظیر بنانا کیسے درست ہوگا۔

تیسرے مسئلہ کا جواب ... یہ ہے کہ جب ایک آدمی نے اپنے اور دوسرے کے غلام کو ملا کر یہ کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ ان دونوں میں سے ایک غلام کو فروخت کیا تو بیع کی نسبت منکر یعنی غیر معین غلام کی طرف کی گئی ہے حالانکہ غیر معین غلام مجہول ہونے کی وجہ سے بیع کا محل یعنی مبیع نہیں ہو سکتا اور معین چونکہ منکر اور غیر معین کی ضد ہے اور شیٔ اپنی ضد کو شامل نہیں ہوتی۔ اسلئے غیر معین یعنی لفظ احد هما بول کر معین یعنی اس کا اپنا غلام بھی مراد نہیں لیا جا سکتا ہے۔ پس اس مسئلہ میں بیع کے ناجائز ہونے کی وجہ مبیع یعنی غلام کا مجہول ہونا ہے نہ کہ عقد کا متغیر ہونا اسلئے تغیر عقد کی نظیر میں اس مسئلہ کو پیش کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

چوتھے مسئلہ کا جواب ... یہ ہے کہ جب ایک درہم اور ایک کپڑے کو ایک درہم اور ایک کپڑے کے عوض فروخت کیا تو یہ عقد صحیح ہو کر واقع ہوا تھا۔ مگر جب بغیر قبضہ کئے عاقدین جدا ہو گئے تو دونوں درہموں میں عقد فاسد ہو گیا۔ حاصل یہ کہ اس مسئلہ میں ابتداءً عقد صحیح تھا۔ مگر حالت بقاء میں فاسد ہو گیا ہے اور متن کے مسئلہ میں ہمارا کلام ابتدائے عقد میں ہے۔ یعنی عوضین میں سے ہر عوض کو اگر خلاف جنس کی طرف نہ پھیرا گیا تو عقد ابتداءً فاسد ہو جائے گا۔ پس جب خلاف جنس کی طرف نہ پھیرنے کی صورت میں متن کے مسئلہ میں ابتداءً فساد پیدا ہو گیا اور اس مسئلہ میں قبضہ نہ کرنے کی وجہ سے بقاءً عقد فاسد ہوا تو ان دونوں مسئلوں میں چونکہ بہت بڑا فرق ہے اسلئے ایک کو دوسرے کی نظیر قرار دینا درست نہ ہوگا۔

گیارہ دراہم کی دس دراہم اور ایک دینار کے ساتھ بیع کا حکم

قال ومن باع أحد عشر درهما بعشرة دراهم ودينار جاز البيع ويكون العشرة بمثلها والدينار بدرهم لان شرط البيع في الدراهم التماثل على مارويناه فالظاهر انه اراد به ذلك فبقي الدراهم بالدينار وهما جنسان ولا يعتبر التساوي فيهما

ترجمہ ... اور اگر کسی نے گیارہ درہم، دس درہم اور ایک دینار کے عوض فروخت کئے تو بیع جائز ہے اور دس درہم، دس درہم کے عوض ہوں گے۔ اور ایک دینار ایک درہم کے عوض ہوگا کیونکہ دراہم کے اندر بیع کی شرط برابر ہونا ہے۔ اس حدیث کے مطابق جو ہم روایت کر چکے۔ پس ظاہر یہی ہے کہ اسنے اس بیع سے یہی ارادہ کیا ہوگا۔ اور ایک درہم ایک دینار کے مقابلہ میں باقی رہا درانحالیکہ یہ دونوں دو جنس ہیں اور دو جنس میں مساوات کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔

تشریح ... مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے گیارہ درہم، دس درہم اور ایک دینار کے عوض فروخت کئے تو یہ بیع جائز ہوگی اور یہ کہا جائے گا کہ گیارہ درہم میں سے دس درہم تو دس درہم کے مقابلہ میں ہیں اور باقی رہا ایک درہم تو وہ ایک دینار کے مقابلہ میں ہے۔ دلیل یہ ہے کہ

حدیث مشہور الفضۃ بالفضۃ الخ سے ثابت ہے کہ دراہم کے اندر بیع جائز ہونے کی شرط دونوں عوضوں کا برابر اور مساوی ہونا ہے اور عاقدین چونکہ مسلمان ہیں۔ اسلئے ان کا ظاہر حال اسی بات کا مقتضی ہے کہ انہوں نے عقد جائز کا ارتکاب کیا ہوگا نہ کہ عقد فاسد کا اور عقد جائز کی وہی صورت ہے جس کو صاحب قدوریؒ نے ذکر کیا ہے کہ دس درہم، دس درہم کے عوض ہو جائیں گے۔ اور باقی ایک درہم، ایک دینار کے عوض ہو جائے گا۔ اور درہم اور دینار چونکہ دو مختلف جنس ہیں اسلئے ان میں مساوات اور برابری بھی معتبر نہ ہوگی۔ کیونکہ برابری کا ہونا اتحاد جنس کے وقت شرط ہوتا ہے اختلاف جنس کے وقت شرط نہیں ہوتا۔

چاندی کی چاندی کے بدلے سونے کی سونے کے بدلے ان میں سے ایک کم ہے اور کم کے ساتھ کوئی دوسری چیز بھی ہے جو بقیہ چاندی کی قیمت کو پہنچ جاتی ہے تو بیع جائز ہے

ولو تبا یعافضة بفضة او ذهبا بذهب واحدهما اقل ومع اقلهما شئ اخر يبلغ قيمته باقي الفضة جاز البيع من غير كراهية وان لم تبلغ فمع الكراهة وان لم يكن له قيمة كالتراب لايجوز البيع لتحقق الربوا اذ الزيادة لا يقابلها عوض فيكون ربوا

ترجمہ ۔ اور اگر باہم دو آدمیوں نے چاندی کو چاندی کے عوض یا سونے کو سونے کے عوض بیچا درانحالیکہ ان دونوں عوضوں میں سے ایک عوض کم ہے اور کم کے ساتھ دوسری ایسی چیز ہے جس کی قیمت باقی چاندی کو پہنچ جاتی ہے تو بیع بلا کراہت جائز ہے اور اگر باقی چاندی کو نہ پہنچتی ہو تو مع الکراہت جائز ہے اور اگر اس چیز کی کوئی قیمت نہ ہو جیسے خاک تو بیع جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ ربوا متحقق ہے۔ اسلئے کہ وہ زیادتی جس کے مقابلہ میں کوئی عوض نہ ہو وہ ربوا کہلاتا ہے۔

تشریح ۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے چاندی، چاندی کے عوض یا سونا سونے کے عوض فروخت کیا اور ان دونوں میں سے ایک عوض وزن کے اعتبار سے کم ہے اور کم عوض کے ساتھ کوئی چیز ہے مثلاً کسی نے دس درہم اور ان کے ساتھ کسی چیز کو پندرہ دراہم کے عوض فروخت کیا۔ پس جو چیز دس دراہم کے ساتھ ملا کر دی گئی ہے اس کی کوئی قیمت ہوگی یا قیمت نہ ہوگی۔ اگر اس کی کوئی قیمت نہ ہو جیسے مٹی تو اس صورت میں بیع جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ جس جانب میں پندرہ درہم ہیں اس جانب میں پانچ درہم اس طور پر زائد ہیں کہ دوسری جانب ان کے مقابلہ میں کوئی عوض نہیں ہے اور عقد بیع میں ایسی زیادتی جس کے مقابلہ میں عوض نہ ہو وہ ربوا اور سود کہلاتی ہے اسلئے اس صورت میں ربوا لازم آئے گا۔ اور ربوا حرام ہے لہٰذا بیع کی یہ صورت حرام اور ناجائز ہوگی اور اگر اس چیز کی قیمت ہو تو پھر دو صورتیں ہیں یا تو یہ قیمت باقی چاندی یعنی پانچ دراہم کو پہنچ جاتی ہے یا نہیں پہنچتی۔ اگر اس کی قیمت باقی چاندی یعنی پانچ دراہم کو پہنچ جاتی ہے تو یہ بیع بلا کراہت جائز ہے اور اگر اس کی قیمت باقی چاندی یعنی پانچ دراہم کو نہیں پہنچتی تو یہ بیع مع الکراہت جائز ہے۔ اور یہ صورت مکروہ اسلئے ہے کہ لوگ ایسا کر کے ربوا کو ساقط کرنے کا حیلہ کریں گے یعنی سود کا لین دین کریں گے اور اس کو جائز کرنے کیلئے یہ کریں گے کہ کم عوض کے ساتھ دو سو گرام گندم ملا لیا کریں گے اور جواز کے حیلہ کیساتھ کسی حرام کا ارتکاب اگر حرام نہیں ہوگا تو مکروہ ضرور ہوگا۔ اس لئے اس صورت کو مکروہ قرار دیا گیا ہے۔

جس کے دوسرے پر دس دراہم تھے اس نے قرضخواہ کو ایک دینار دس درہم کے عوض فروخت کیا اور دینار دیدیا اور باہمی رضامندی سے دس دراہم کے ساتھ بدلہ کرلیا تو یہ جائز ہے

ومن كان له على آخر عشرة دراهم فباعه الذى عليه العشرة دينار ابعشرة دراهم ورفع الدينار وتقاصا العشرة بالعشرة فهو جائز ومعنى المسألة اذا باع بعشرة مطلقة ووجهه انه يجب بهٰذا العقد ثمن يجب عليه تعيينه بالقبض لما ذكرنا والدين بهٰذه الصفة لا يقع المقاصة بنفس البيع لعدم المجانسة فاذا تقاصا يتضمن ذٰلك فسخ الاول والا ضافة الى الدين اذ لو لا ذٰلك يكون استبدا لا ببدل الصرف وفى الاضافة الى الدين يقع المقاصة بنفس العقد على ما نبينه والفسخ قديثبت بطريق الاقتضاء كما اذا تبا يعا بالف ثم بالف وخمس مائة وزفر يخالفنا فيه لانه لا يقول بالاقتضاء وهذا اذا كان الدين سابقا فان كان لا حقا فكذٰلك فى اصح الروايتين لتضمنه انفساخ الاول والا ضافة الى دين قائم وقت تحويل العقد فكفى ذٰلك للجواز

ترجمہ اور ایک آدمی کے دوسرے پر دس درہم ہوں پس جس پر دس درہم ہیں اس نے قرضخواہ کو ایک دینار دس درہم کے عوض فروخت کیا اور دینار دیدیا۔ اور باہمی رضامندی سے دس درہم کا دس درہم سے بدلا کرلیا تو یہ جائز ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ اس نے مطلقا دس درہم کے عوض فروخت کیا اور جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس عقد مطلق کی وجہ سے ایسا ثمن واجب ہوگا جس کا قبضہ کے ساتھ متعین کرنا لازم ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے اور قرضہ اس صفت پر نہیں ہے تو دونوں کی جنس ایک نہ ہونے کی وجہ سے نفس بیع سے مقاصہ نہ واقع ہوگا۔ پس جب مقاصہ کیا تو یہ عقد اول کے فسخ کو اور دین کی طرف مضاف کرنے کو متضمن ہے اس لئے کہ اگر یہ نہ ہو تو عقد صرف کے بدل کے ساتھ استبدال ہو جائیگا۔ اور قرضۂ سابق کی طرف نسبت کرنے میں نفس عقد سے مقاصہ واقع ہو جائے گا چنانچہ ہم بیان کریں گے اور فسخ کبھی بطریق اقتضاء ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ جب عاقدین نے ایک ہزار کے عوض بیع کی پھر پندرہ سو کے عوض کی اور امام زفرؒ اس میں ہمارے مخالف ہیں اس لیے کہ وہ اقتضاء کے قائل نہیں ہیں۔ اور یہ اس وقت ہے جبکہ قرضہ پہلے ہو لیکن اگر قرضہ بعد میں لاحق ہوا ہو تو دو روایتوں میں سے اصح روایت کے مطابق یہ بھی جائز ہے اس لئے کہ یہ عقد اول فسخ اور ایسے قرضہ کی طرف نسبت کو متضمن ہے جو عقد بدلنے کے وقت موجود ہے اور جائز ہونے کے واسطے اتنا کافی ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کے دوسرے پر دس درہم قرضہ ہیں پس قرضدار نے قرضخواہ کو دس درہم کے عوض ایک دینار فروخت کیا تو اس کی دو صورتیں ہیں،

۱۔ یہ کہ قرضدار نے اپنا دینار ان دس دراہم کے عوض بیچا ہے جو اس پر قرضخواہ کے قرضہ کے طور پر واجب تھے۔

۲۔ یہ کہ قرضدار نے اپنا دینار مطلقا دس درہم کے عوض فروخت کیا یعنی دینار کی بیع کو ان دراہم کی طرف منسوب نہیں کیا جو قرض خواہ کے قرضدار پر واجب ہیں پھر جب قرضدار نے قرضخواہ کو دینار دیدیا اور دونوں نے باہمی رضامندی سے دینار کے ثمن یعنی دس درہم کا قرضہ کے دس درہم کے ساتھ مقاصہ کیا یعنی ادلا بدلا کیا اور معاملہ کو برابر سرابر کیا اس طور پر قرضدار کے ذمہ قرضخواہ کے جو دس درہم

تھے وہ ان دس درہم کے بدلہ میں ہو گئے جو قرضدار کے قرض خواہ کے ذمہ دینار کے ثمن کے طور پر واجب ہیں اور جو دس درہم دینار کے ثمن کے طور پر قرضدار کے قرض خواہ کے ذمہ واجب ہیں وہ ان دس درہم کے بدلے میں ہو گئے جو قرضخواہ کے قرضدار پر بطور قرضہ واجب ہیں۔

پس مذکورہ دونوں صورتوں میں سے پہلی صورت بالاتفاق جائز ہے یعنی قرضدار نے اگر اپنا دینار ان دس دراہم کے عوض فروخت کیا جو دراہم قرض خواہ کے اس پر واجب ہیں اور قرضخواہ نے دینار پر قبضہ کر لیا پھر دونوں نے باہمی رضامندی سے مقاصہ کیا تو یہ مقاصہ کرنا بالاتفاق جائز ہے کیونکہ دینار کی بیع دس درہم کے عوض، بیع صرف ہے اور پہلے گذر چکا کہ بیع صرف میں جدا ہونے سے پہلے احد البدلین پر قبضہ کرنا اس لئے ضروری ہے تاکہ بیع الکالی بالکالی لازم نہ آئے اور دوسرے بدل پر قبضہ کرنا اس لئے ضروری ہے تاکہ ربوا لازم نہ آئے کیونکہ اگر ایک عوض پر قبضہ کر لیا گیا اور دوسرے پر قبضہ نہ لیا گیا تو مساوات اور برابری نہ ہونے کی وجہ سے ربوا لازم آئے گا بہر حال مذکورہ صورت میں جب احد العوضین یعنی دینار پر قرضخواہ نے قبضہ کر لیا تو بیع الکالی بالکالی کی خرابی لازم نہ آئے گی اور دوسرے عوض یعنی دس درہم پر قرضدار کا قبضہ چونکہ پہلے سے موجود ہے اس لئے مقبوض ہونے میں دونوں بدل برابر ہو گئے اور جب دونوں بدل برابر ہیں تو ربوا کی خرابی بھی لازم نہ آنے گی پس جب یہ دونوں خرابیاں لازم نہیں آئیں تو یہ عقد بھی درست ہوگا اور پھر مقاصہ کرنا بھی جائز ہوگا۔

اور دوسری صورت جو متن میں مذکور ہے استحساناً جائز ہے اور قیاساً جائز نہیں ہے قیاس کے مطابق امام زفرؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بھی عدم جواز کے قائل ہیں یعنی اگر قرضدار نے اپنا دینار مطلقاً دس درہم کے عوض قرضخواہ کو فروخت کیا اور قرضہ کے دراہم کی طرف منسوب نہیں کیا اور پھر باہمی رضامندی سے مقاصہ کیا تو یہ مقاصہ استحساناً جائز نہیں ہے وجہ قیاس یہ ہے کہ قرضدار کے لئے قرضخواہ پر ایک دینار کے عوض مطلقاً دس درہم واجب تھے مگر جب مقاصہ ہوا تو گویا قرضدار نے دس درہم مطلق کے بدلے میں قرضہ کے دس درہم لے لئے ہیں اور ایسا کرنے میں قبضہ سے پہلے بدل صرف کے عوض دوسری چیز کو لینا لازم آتا ہے اور یہ پہلے گذر چکا ہے کہ بیع صرف کے عوض کے بدلے میں قبضہ سے پہلے کسی دوسری چیز کا لینا جائز نہیں ہے اس لئے یہ مقاصہ کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ اس عقد مطلق یعنی **بیع الدینار بعشرۃ دراھم** کی وجہ سے قرضخواہ پر ایسا ثمن یعنی ایسے دس درہم واجب ہوں گے جن کو قبضہ کے ساتھ معین کرنا واجب ہے کیونکہ سابق میں گذر چکا ہے کہ عقد صرف میں جدا ہونے سے پہلے پہلے دونوں عوضوں پر قبضہ کرنا ضروری ہے تاکہ دونوں عوض متعین ہو جائیں۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ درہم و دینار بغیر قبضہ کے متعین نہیں ہوتے پس قرضدار کے دینار دینے کے بعد ضروری ہے کہ وہ دس درہم پر قبضہ کر کے ان کو متعین کرے یعنی قرضدار کے قرضخواہ پر جو دس درہم واجب ہیں ان کو قبضہ کے ساتھ متعین کرنا واجب ہے اور قرضخواہ کے قرضدار پر جو دس درہم بطور قرضہ ہیں ان کو قبضہ کے ساتھ متعین کرنا لازم نہیں ہے حاصل یہ کہ قرضدار پر جو دس درہم واجب ہیں ان کو متعین کرنا لازم نہیں ہے اور قرض خواہ پر جو دس درہم ہیں ان کو قبضہ سے متعین کرنا لازم ہے

پس جب ایک طرف ایسے دراہم ہیں جن کی تعیین واجب ہے اور ایک طرف ایسے دراہم ہیں جن کی تعیین واجب نہیں ہے تو دونوں کی دو مختلف جنسیں ہوئیں۔ اور جن دو چیزوں میں اختلاف جنس ہوتا ہے ان میں مقاصہ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ مقاصہ برابر سرابر کرنے کا نام ہے اور بغیر اتحاد جنس کے برابری ممکن نہیں ہے اسلئے

اختلاف جنس کی صورت میں مقاصہ نہیں ہو سکے گا اور جب اختلاف جنس کی صورت میں مقاصہ ممکن نہیں ہے تو مذکورہ مسئلہ میں نفس بیع سے مقاصہ واقع نہ ہوگا مگر جب قرض خواہ اور قرضدار نے باہمی رضامندی سے مقاصہ کرنے کا اقدام کیا تو ان کے اقدام کو صحیح کرنا ضروری ہے لیکن دینار اور دراہم مطلقہ کے درمیان عقد صرف کو باقی رکھتے ہوئے ان کے اقدام کو صحیح کرنا

ممکن نہیں ہے جیسا کہ ابھی گذرا ہے لہٰذا ہم نے کہا کہ جب ان دونوں نے

مقاصہ کیا تو یہ مقاصہ کرنا دو باتوں کو متضمن ہوگا ایک یہ کہ پہلا عقد صرف یعنی دینار اور دراہم مطلقہ کے درمیان جو عقد صرف تھا وہ فسخ ہو گیا۔ دوم یہ کہ عقد ان دس دراہم کی طرف منسوب ہو گیا جو دس دراہم قرضدار کے ذمہ ہیں گویا قرضدار نے یوں کہا کہ میں نے یہ دینار تیرے ہاتھ ان دس دراہم کے عوض فروخت کیا جو تیرے مجھ پر واجب ہیں اور یہ مقاصہ کرنا عقد اول کے فسخ اور قرضہ کی طرف منسوب ہونے کو اس لئے متضمن ہے کہ اگر ایسا نہ ہو تو قبضہ سے پہلے بدل صرف کے عوض دوسری چیز کا لینا لازم آئے گا یعنی اگر عقد اول فسخ نہ ہو تو دراہم مطلقہ جو دینار کے عوض میں قرضخواہ پر لازم ہیں ان پر قبضہ کرنے سے پہلے قرضدار کا ان کے عوض ان دراہم کو لینا لازم آئے گا جو اس پر بطور قرض لازم ہیں اور یہ بات یعنی قبضہ سے پہلے بدل صرف کا استبدال ناجائز ہے پس جب عقد اول کے فسخ کو متضمن نہ ہونے سے یہ خرابی یعنی بدل صرف کا قبل القبض استبدال لازم آتا ہے تو ہم کہیں گے کہ مقاصہ کرنا عقد اول کے فسخ اور قرضہ کی طرف عقد کے منسوب ہونے کو مضمون ہے اور جب عقد اول فسخ ہو گیا اور دینار کی بیع ان دراہم کی طرف ہو گئی جو دراہم قرضدار پر بطور قرض واجب ہیں تو مقاصہ کرنا درست ہوگا۔ جیسا کہ پہلی صورت کے تحت گذر چکا کہ اگر قرضدار اپنا دینار، قرضہ کے دراہم کے عوض فروخت کرے تو نفس بیع سے مقاصہ واقع ہو جاتا ہے پس اسی طرح دوسری صورت میں بھی مقاصہ جائز ہو جائے گا۔

والفسخ قد يثبت الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال　یہ ہے کہ جب مقاصہ کی وجہ سے عقد اول فسخ ہو گیا تو دینار کے بائع یعنی قرضدار پر واجب ہے کہ وہ بحکم اقالہ دینار پر قبضہ کرے کیونکہ اقالہ یعنی فسخ بیع کا حکم یہ ہے کہ بائع مبیع پر اور مشتری ثمن پر قبضہ کرے پس جب دینار اور دراہم مطلقہ کے درمیان بیع فسخ ہو گئی تو قرضدار نے جو دینار قرض خواہ کو دیا تھا اس کو واپس لے لینا چاہیے حالانکہ مقاصہ کی صورت میں دینار واپس نہیں لیا جاتا؟

جواب… اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ عقد اول کا فسخ، مقاصہ کے ضمن میں اقتضاءً ثابت ہوا ہے یعنی مقصود تو مقاصہ کرنا تھا لیکن مقاصہ کو صحیح کرنے کے لئے ضمناً اور اقتضاءً عقد اول فسخ ہو گیا ہے جیسے بائع اور مشتری نے ایک ہزار درہم پر بیع ٹھہرائی پھر اسی بیع کو پندرہ سو درہم پر ٹھہرایا تو پہلی بیع جو ہزار درہم پر واقع ہوئی تھی دوسری بیع کی وجہ سے فسخ ہو گئی ہے یعنی جب پندرہ سو درہم پر بیع صحیح ہے تو اس کا تقاضہ یہ ہے کہ پہلی بیع جو ہزار درہم پر واقع ہوئی تھی فسخ ہو جائے گی پس ثابت ہو گیا کہ عقد کبھی اقتضاءً بھی فسخ ہو جاتا ہے اور اقتضاءً اور ضمناً فسخ عقد کا وہ حکم نہیں ہوتا جو حکم قصداً فسخ عقد کا ہوتا ہے لہٰذا یہ اعتراض کرنا کہ عقد اول کے فسخ ہونے کی وجہ سے دینار کے بائع یعنی قرضدار پر واجب ہونا چاہیے کہ وہ بحکم اقالہ دینار پر قبضہ کرے غلط ہے کیونکہ یہ حکم اس اقالہ اور فسخ کا ہے جو قصداً ہو۔ اور جو فسخ ضمناً اور اقتضاءً ہو اس کا یہ حکم نہیں ہے حضرت امام زفرؒ حکم مذکور میں ہمارے مخالف ہیں اس لئے ہیں کہ وہ اقتضاءؒ کے قائل نہیں ہیں پس جب ان کے نزدیک اقتضاء کی وجہ سے عقد اول فسخ نہیں ہوا تو عقد اول یعنی دینار اور درہم مطلقہ کے درمیان عقد باقی رہا اور جب عقد اول باقی رہا تو مقاصہ بھی جائز نہ ہوگا۔ جیسا کہ اس کی تفصیل وجہ قیاس کے ذیل میں گذر چکی ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مقاصہ کا جائز ہونا عقد اول کا فسخ ہونا

اور عقد کا قرضہ کے دراہم کی طرف منسوب ہونا اس وقت ہے جبکہ قرضہ عقد پر مقدم ہو لیکن اگر قرضہ بعد میں لاحق ہوا ہو اور عقد مقدم ہو مثلاً ایک شخص نے ایک دینار دس درہم کے عوض خرید کر دینار پر قبضہ کر لیا پھر دینار کے خریدار نے ایک کپڑا دینار کے بائع کو دس درہم کے عوض فروخت کر دیا پھر دونوں نے مقاصہ کرنا چاہا یعنی دینار کے خریدار پر دینار کا عوض جو دس دراہم ہیں اور دینار کے بائع پر کپڑے کا عوض جو دس درہم ان میں مقاصہ یعنی ادلا بدلا کرنا چاہا تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت ابوسلیمان کی ہے جس کو فخر الاسلام نے بھی پسند کیا ہے اور مصنف نے اس کو صحیح کہا ہے اس روایت کے مطابق مقاصہ جائز ہو جائے گا۔ دوسری روایت ابوحفص کی ہے جس کو شمس الائمہ اور قاضی خاں نے پسند کیا ہے اس کے مطابق مقاصہ جائز نہ ہوگا دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں دینار اور دراہم کے درمیان عقد صرف پہلے واقع ہوا ہے اور دینار کے بائع پر دس درہم کا قرضہ عقد کے بعد لاحق ہوا ہے حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے دین سابق میں مقاصہ جائز کیا ہے نہ کہ دین لاحق میں جیسا کہ ابن عمرؓ کی حدیث سے ثابت ہے حدیث یہ ہے **عن ابن عمر انه قال لرسول الله ﷺ انی اکری ابلا با لبقیع الی مکة با لدراهم فاخذه مکانها دنا نیر او قال با لعکس فقال ﷺ لا باس بذالک.** یعنی ابن عمرؓ نے رسول اکرم ﷺ سے فرمایا کہ میں ایک اونٹ بقیع سے مکہ تک دراہم کے عوض کرایہ پر دیتا ہوں۔ پھر میں ان کی جگہ دنانیر لیتا ہوں یا اس کے برعکس کہا۔ پس رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں ملاحظہ فرمایئے کہ جب عبداللہ بن عمرؓ نے اپنا اونٹ دراہم کے عوض کرایہ پر دیا تو کرایہ پر لینے والے نے اسی قدر دراہم کے عوض عبداللہ بن عمرؓ کو دنانیر فروخت کئے پھر عبداللہ بن عمرؓ نے دنانیر پر قبضہ کیا اور درہم کا مقاصہ کیا تو اس کے بارے میں آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس واقعہ میں اونٹ کرایہ پر لینے والے کے ذمہ جو دراہم کا قرضہ ہے دنانیر کی بیع پر مقدم ہے اور اسی کو رسول اللہ ﷺ نے **لا باس بذالک** کہہ کر جائز فرمایا ہے پس ثابت ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے دین سابق میں مقاصہ جائز کیا ہے نہ کہ دین لاحق میں پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مقاصہ عقد اول کے فسخ کو متضمن ہے اور اس بات کو متضمن ہے کہ عقد ایسے قرضہ کی طرف منسوب ہے جو قرضہ عقد بدلنے کے وقت موجود ہے یعنی دینار کے بائع پر دس درہم کا جو قرضہ ہے وہ اگرچہ دینار اور دراہم کے درمیان واقع ہونے والے عقد پر مقدم نہیں ہے لیکن مقاصہ پر مقدم ہے اور مقاصہ جائز ہونے کے لئے اتنا کافی ہے کہ قرضہ، مقاصہ کرتے وقت موجود ہو اور یہاں چونکہ مقاصہ کرتے وقت دینار کے بائع کے ذمہ قرضہ موجود ہے اس لئے مقاصہ اس صورت میں بھی جائز ہوگا۔

ایک درہم صحیح اور دو دراہم غلہ کی دو درہم صحیح اور ایک درہم غلہ کیساتھ بیع جائز ہے

قال ویجوز بیع درهم صحیح و درهمین غلتین بدرهمین صحیحین و درهم غلة والغلة ما یرده بیت المال ویاخذ التجار ووجهه تحقق المساواة فی الوزن وما عرف من سقوط اعتبار الجودة

ترجمہ اور ایک صحیح درہم اور دو پھٹ گر دراہم کی بیع دو صحیح دراہم اور ایک پھٹ گر درہم کے عوض جائز ہے اور غلہ وہ درہم ہے جس کو بیت المال واپس کر دے اور تاجر لوگ لے لیں۔ اور اس کے جواز کی وجہ وزن میں مساوات کا پایا جانا ہے اور پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ جودت کا اعتبار ساقط ہے۔

تشریح درہم صحیح ایک پورے ثابت درہم کو کہتے ہیں یعنی بغیر ریزگاری کا درہم، درہم صحیح ہے جیسے ہمارے زمانے میں ایک روپیہ کا

نوٹ یا ایک روپیہ کا سکہ درہم صحیح کے مرتبہ میں ہے اور درہم غلہ (غین کے فتحہ اور لام کی تشدید کے ساتھ) ایک درہم کے ان اجزاء اور ٹکڑوں کو کہتے ہیں جو وزن اور مالیت میں ایک درہم کے برابر ہوں جیسے ہمارے زمانے میں ایک روپیہ کی ریزگاری اٹھنی (پچاس پیسہ) چونی (پچیس پیسہ) اور دس اور پانچ پیسے کے سکے ہوتے ہیں مثلاً دو اٹھنی ایک روپیہ کی مالیت کے برابر ہوتی ہے اور چار چونی بھی ایک روپیہ کی مالیت کے برابر ہوتی ہیں اور دس نئے پیسہ کے دس سکے یا پانچ پیسے کے بیس سکے بھی ایک روپیہ کی مالیت کے برابر ہیں اسی ریزگاری کو بعض علاقوں میں ٹوٹے پیسے اور کھلے پیسے بولتے ہیں ہمارے علاقوں میں پھٹ کر پیسے بولا جاتا ہے بہرحال درہم غلہ کھوٹے درہم کو نہیں کہتے بلکہ ایک درہم کی ریزگاری اور وزن میں ایک درہم کے برابر اس کے ٹکڑوں اور اجزاء کو کہتے ہیں صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ درہم غلہ وہ ہے جس کو تجار تو قبول کر لیتے ہیں مگر بیت المال قبول نہیں کرتا۔ لیکن بیت المال کا قبول نہ کرنا اس کے کھوٹا ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ ریزگاری اور پھٹ کر ہونے کی وجہ سے ہے کیونکہ ریزگاری اور پھٹ کر پیسوں کی حفاظت اور ان کو شمار کرنے میں بڑی دقت اور پریشانی اٹھانی پڑتی ہے ہمارے ملک میں بھی اگر بینک میں ریزگاری جمع کی جائے تو بینک والے اس کو قبول نہیں کرتے بلکہ بڑے اور معیاری بینکوں میں تو چھوٹے نوٹ بھی قبول نہیں کئے جاتے پس بینکوں کا ریزگاری اور چھوٹے نوٹوں کا قبول نہ کرنا ان کے کھوٹا ہونے کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ ان کو شمار کرنے میں دقت اور پریشانی کی وجہ سے ہوتا ہے۔

اب مسئلہ یہ ہوا کہ اگر کسی نے ایک درہم صحیح اور دو درہم پھٹ کر کو دو درہم صحیح اور ایک درہم پھٹ کر کے عوض فروخت کیا تو یہ بیع جائز ہے کیونکہ وزن کے اعتبار سے دونوں عوض برابر ہیں اور درہم کی بیع درہم کے عوض جائز ہونے کی یہی شرط ہے اور رہا درہم صحیح کا ٹوٹا ہوا نہ ہونا تو یہ اس کا ایک وصف ہے اور عمدہ وصف ہے اور پہلے گذر چکا کہ مجنسہ مقابلہ کے وقت وصف جودت وغیرہ کا اعتبار نہیں ہوتا چنانچہ مدینہ کے آقا ﷺ کا ارشاد ہے جَیِّدُهَا وَ رَدِیُّهَا سواءٌ۔

جس چیز کا سونے چاندی میں غلبہ ہے اسی کا اعتبار کیا جائے گا

قال و اذا كان الغالب على الدراهم الفضة فهي فضة و اذا كان الغالب على الدنا نير الذهب فهي ذهب ويعتبر فيهما من تحريم التفاضل ما يعتبر في الجياد حتى لا يجوز بيع الخالصة بها و لا بيع بعضها ببعض الامتساويا في الوزن و كذا لا يجوز الاستقراض بها الا وزنا لان النقود لا تخلوعن قليل غش عادة لانها لا تنطبع الامع الغش وقد يكون الغش خلقيا كما في الردى منه فيلحق القليل اوبالرداءة والجيد والردى سواء

ترجمہ ...اور جب دراہم پر چاندی غالب ہو تو وہ دراہم چاندی (کے حکم میں شمار) ہونگے اور جب دنانیر میں سونا غالب ہو تو وہ سونے کے حکم میں ہیں۔ اور ان میں زیادتی کا حرام ہونا اسی طرح معتبر ہے جیسے کھرے دراہم میں معتبر ہے حتیٰ کہ خالص دراہم یا دنانیر کو ایسے کھوٹے دراہم یا دنانیر کے عوض بیچنا اور ان میں سے بعض کو بعض کے عوض بیچنا جائز نہیں ہے مگر یہ کہ وزن میں برابر ہوں۔ اور ایسے ہی ان کھوٹے دراہم یا دنانیر کو قرض کے طور پر لینا جائز نہیں مگر وزن کے ساتھ کیونکہ نقود (سکے) عادۃً تھوڑے سے کھوٹ سے خالی نہیں ہوتے اس لیے کہ بغیر کھوٹ کے سکہ ڈھلتا نہیں ہے اور کبھی کھوٹ پیدائشی ہوتا ہے جیسا کہ ردی سونے یا چاندی میں ہوتا ہے پس مقدار قلیل کو ردی کے ساتھ ملایا جائے گا حالانکہ جید اور ردی دونوں برابر ہیں۔

تشریح ۔۔۔ مسئلہ یہ ہے کہ دراہم میں اگر چاندی غالب ہوتو یہ دراہم، خالص چاندی کے حکم میں ہیں اور اگر دنانیر میں سونا غالب ہوتو یہ دنانیر، خالص سونے کے حکم میں ہیں اور ان میں بجنسہ بیع کرتے وقت کمی، زیادتی اسی طرح حرام ہوگی جیسے خالص سونے اور چاندی کی بجنسہ بیع میں کمی زیادتی حرام ہوتی ہے چنانچہ اگر خالص دراہم کو کھوٹ اور میل ملے ہوئے دراہم میں سے بعض کو بعض کے عوض بیچا گیا یا کھوٹ ملے ہوئے دنانیر میں سے بعض کو بعض کے عوض بیچا گیا تو وزن کے اعتبار سے مساوات اور برابری ضروری ہوگی جیسا کہ خالص دراہم کو خالص دراہم کے عوض اور خالص دنانیر کو خالص دنانیر کے عوض فروخت کرنے کی صورت میں برابری شرط ہے اور اسی طرح اگر دراہم مغشوشہ یا دنانیر مغشوشہ کو قرض کے طور پر لیا گیا تو وزن کے اعتبار سے قرض لینا جائز ہوگا عدد کے اعتبار سے جائز نہ ہوگا جیسے خالص دراہم اور دنانیر کا قرضہ وزن کے ساتھ جائز ہے عدد کے ساتھ جائز نہیں ہے کیونکہ کھوٹ ملنے کے باوجود جب تک وہ دینار کہلاتا ہے، سونا ہے اور جب تک درہم کہلاتا ہے چاندی ہے اور سونا اور چاندی موزونات کے قبیلہ سے ہیں اور موزونات کا قرضہ وزن کے ساتھ جائز ہوتا ہے عدد یا کیل وغیرہ کے ساتھ جائز نہیں ہوتا اس لئے دراہم اور دنانیر، خالصہ ہوں یا مغشوشہ ان کو وزن کے ساتھ قرض لینا تو جائز ہے عدد یا کیل کے ساتھ لینا جائز نہیں ہے۔

دراہم مغشوشہ اور دنانیر مغشوشہ کو خالص دراہم اور دنانیر کے مرتبہ میں رکھنے کی دلیل یہ ہے کہ نقود یعنی دراہم و دنانیر کی ڈھلائی عادۃً اس وقت تک نہیں ہوسکتی جب تک کہ ان میں کھوٹ یعنی دوسری کسی دھات کی آمیزش نہ ہو۔ پس معلوم ہوا کہ نقود تھوڑے بہت کھوٹ سے خالی نہیں ہوتے بلکہ کچھ نہ کچھ آمیزش اور ملاوٹ ضروری ہے اور کبھی سونے اور چاندی میں خلقی اور پیدائشی کھوٹ بھی ہوتا ہے جیسا کہ ردی سونے اور چاندی میں۔ پس اگر کھوٹ کم ہو اور سونا یا چاندی غالب ہوتو کھوٹ کی اس قلیل مقدار کو رداءۃ کیساتھ لاحق کیا جائے گا یعنی کھوٹ والے سونے اور چاندی کو پیدائشی ردی سونے اور چاندی کے ساتھ لاحق کیا جائے گا اور پہلے حدیث گذر چکی ہے کہ جید اور ردی دونوں برابر ہیں یعنی اگر جید کا مبادلہ، ردی کے ساتھ کیا گیا تو ان میں تفاضل اسی طرح حرام ہوگا جیسے فقط جید کا جید کے ساتھ مبادلہ کرنے میں تفاضل حرام ہوتا ہے۔

سونے چاندی میں کھوٹ غالب ہوتو دراہم ودنانیر کے حکم میں نہیں

وان كان الغالب عليهما الغش فليسا فی حكم الدراهم والدنانير اعتبارًا للغالب فان اشترى بها فضة خالصة فهو علی الوجوه التی ذكرنا هافی حلية السيف

ترجمہ اور اگر سونے اور چاندی پر کھوٹ غالب ہوتو وہ غالب کا اعتبار کرتے ہوئے دراہم و دنانیر کے حکم میں نہیں ہوں گے پس اگر کھوٹے دراہم کے عوض خالص چاندی خریدی تو اس میں وہی صورتیں نکلیں گی جو ہم نے تلوار کے حلیہ میں بیان کیں ہیں۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر دراہم یا دنانیر میں کھوٹ اور غش غالب ہو اور چاندی یا سونا مغلوب ہوتو یہ دراہم مغشوشہ اور دنانیر مغشوشہ دراہم اور دنانیر کے حکم میں نہیں ہیں کیونکہ غالب کا اعتبار ہوتا ہے پس ان دراہم مغشوشہ اور دنانیر مغشوشہ کو چاندی اور سونا نہیں سمجھا جائے گا بلکہ ایسا سامان اور اسباب شمار کیا جائے گا جس میں چاندی یا سونے کی آمیزش اور ملاوٹ ہے چنانچہ اگر کسی نے مغلوب چاندی والے دراہم مغشوشہ کے عوض خالص چاندی خریدی تو اس میں وہی صورتیں نکلیں گی جو تلوار کے حلیہ میں بیان کی گئی ہیں یعنی اگر دراہم

مغشوشہ میں ہے تو ان تینوں صورتوں میں بیع نہ چاندی میں صحیح ہوگی اور نہ اس دھات میں صحیح ہوگی جو دھات دراہم مغشوشہ میں ہے۔ اور اگر خالص چاندی اس چاندی سے زائد ہو جو دراہم مغشوشہ میں ہے تو یہ جائز ہے کیونکہ دراہم مغشوشہ کی چاندی، خالص چاندی میں سے اپنے مثل کے عوض ہو جائے گی اور جو چاندی زائد ہے وہ غش اور دراہم مغشوشہ کی دھات کے عوض ہو جائے گی۔

دراہم مغشوشہ کو اپنی جنس کیساتھ تفاضلاً بیچنا جائز ہے

فان بيعت بجنسها متفا ضلا جاز صرفاً للجنس الى خلاف الجنس فهي في حكم شيأين فضة وصفر ولكنه صرف حتي يشترط القبض في المجلس لوجود الفضة من الجانبين فاذا شرط القبض في الفضة يشترط في الصفر لانه لا يتميز عنه الابضرر قال رضي الله عنه ومشائخنا لم يفتوا بجواز ذلك في العدالي والغطارفة لانها اعز الاموال في ديارنا فلوا بيح التفاضل فيه يفتح باب الربوا

ترجمہ پھر اگر دراہم مغشوشہ کو ان کی جنس کے عوض متفاضلا فروخت کیا گیا تو جائز ہے (اس طور پر کہ) ایک جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرا جائیگا۔ پس یہ دراہم مغشوشہ دو چیزوں یعنی چاندی اور پیتل کے حکم میں ہیں لیکن یہ بیع صرف ہے حتی کہ مجلس ہی میں قبضہ کرنا شرط ہے کیونکہ دونوں طرف چاندی موجود ہے پس جب چاندی میں قبضہ شرط ہے تو پیتل میں بھی شرط ہوگا۔ اس لئے کہ چاندی سے اس کا بغیر ضرر کے جدا ہونا ممکن نہیں ہے فاضل مصنف نے فرمایا کہ ہمارے مشائخ نے عدالی اور غطارفہ میں اس کے جواز کا فتویٰ نہیں دیا ہے کیونکہ ہمارے دیار میں عدالی اور غطارفہ عزیز مالوں میں سے ہیں پس اگر ان میں زیادتی مباح کر دی گئی تو ربوا کا دروازہ کھل جائے گا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایسے دراہم مغشوشہ جن میں کھوٹ غالب ہو اگر ان کو ان کے ہم جنس دراہم کے عوض کمی، زیادتی کے ساتھ فروخت کیا گیا تو جائز ہے اور وجہ جواز یہ ہے کہ ایسے دراہم مغشوشہ دو چیزوں کے حکم میں ہیں

۱۔ چاندی

۲۔ پیتل اور کانسہ

پس ہر ایک کو اس کی جنس کے خلاف کی طرف منسوب کیا جائے گا یعنی احد العوضین کے پیتل کو عوض آخر کی چاندی کے مقابلہ میں اور چاندی کو عوض آخر کے پیتل کے مقابلہ میں قرار دیا جائے گا۔ اور جب ایسا ہے تو دونوں عوضوں کی جنس مختلف ہونے کی وجہ سے تفاضل اور کمی، زیادتی جائز ہوگی۔

ولكنه صرف الخ سے ایک اشکال کا جواب ہے۔

اشکال یہ ہے کہ جب چاندی اور پیتل میں سے ہر ایک کو خلاف جنس کی طرف منسوب کیا گیا تو اب یہ بیع، بیع صرف نہ ہوگی اور جب یہ بیع، بیع صرف نہیں ہے تو اس کے عوضین پر جدا ہونے سے پہلے قبضہ کرنا بھی شرط نہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ بیع صرف کے علاوہ کسی بیع کے دونوں عوضوں پر مجلس کے اندر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے۔

جواب ... اس کا جواب یہ ہے کہ چاندی چونکہ دونوں طرف موجود ہے اس لئے اس کو عقد صرف ہونا چاہیے تھا مگر چونکہ تفاضل کی وجہ سے عقد صرف ناجائز ہوتا ہے اس لئے اس عقد کو صحیح کرنے کے پیش نظر ضرورۃ چاندی اور پیتل میں سے ہر ایک کو خلاف جنس کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور جو چیز ضرورۃ ثابت ہو، وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے اس کے علاوہ کی طرف متعدی نہیں ہوتی۔ پس تفاضل کو جائز کرنے کی حد تک تو یہ عقد صرف نہیں ہوگا۔ لیکن اس کے علاوہ قبضہ وغیرہ شرط ہونے میں عقد صرف ہی رہے گا۔ اور جب عقد صرف ہونے کی وجہ سے چاندی میں قبضہ شرط ہے تو پیتل میں بھی شرط ہوگا۔ کیونکہ بغیر ضرر کے چاندی کو پیتل سے جدا کرنا ممکن نہیں ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ سمرقند اور بخارا کے علماء نے عدالی اور غطارفہ میں تفاضل کے جائز ہونے کا فتویٰ نہیں دیا ہے باوجودیکہ ان میں کھوٹ یعنی پیتل وغیرہ غالب اور چاندی مغلوب ہوتی ہے کیونکہ عدالی اور غطارفہ ہمارے ان علاقوں یعنی سمرقند اور بخارا وغیرہ میں قیمتی اور عزیز مال شمار ہوتے ہیں پس اگر ان میں تفاضل کو مباح کر دیا گیا تو سود کا دروازہ کھل جائے گا اور لوگ آہستہ آہستہ اس پر قیاس کر کے سونے اور چاندی میں بھی سود کو جائز کر دیں گے پس سود کے اس دروازے کو بند کرنے کے لئے عدالی اور غطارفہ میں بھی تفاضل کے عدم جواز کا فتویٰ دیا گیا ہے باوجودیکہ ان دونوں سکوں میں کھوٹ غالب ہوتا ہے۔

فوائد عدالی، عین کا فتحہ، لام مکسور اور دال مخفف ہے ایک بادشاہ کا نام ہے اسی کی طرف نسبت کرتے ہوئے ایسے درہم کو جس میں کھوٹ غالب ہو عدالی کہا جاتا ہے غطارفہ یعنی دراہم غطریفیہ غطریف ابن عطاء کندی امیر خراسان کی طرف منسوب ہیں غطریف ہارون رشید کے زمانے میں خراسان کا امیر تھا اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ ہارون رشید کا ماموں تھا۔ (عینی، عنایہ) جمیل احمد

دراہم کا رواج وزن کیساتھ ہو تو بیع وشراء استقراض وزن کیساتھ ہوگا اگر عدد اور شمار سے رواج ہو تو شمار سے ہوگا

ثم ان كانت تروج بالوزن فالتبايع والاستقراض فيها بالوزن وان كانت تروج بالعد فبا لعدوان كانت تروج بهما فبكل واحد منهما لان المعتبر هو المعتاد فيهما اذا لم يكن فيها نص ثم هي ما دامت تروج تكون اثمانا لاتتعين بالتعيين واذا كانت لا تروج فهي سلعة تتعين بالتعين واذا كانت يتقبلها البعض دون البعض فهي كالزيوف لايتعلق العقد بعينها بل بجنسها زيوفا ان كان البائع يعلم بحالها لتحقق الرضاء منه وبجنسها من الجياد ان كان لا يعلم لعدم الرضاء منه

ترجمہ پھر اگر ایسے دراہم مغشوشہ میں وزن کے ساتھ لین دین کا رواج ہو تو ان میں خرید و فروخت کرنا اور قرض لینا وزن کے ساتھ ہوگا۔ اور ان کا رواج شمار سے ہو تو شمار سے ہوگا۔ اور اگر دونوں کے ساتھ رواج ہو تو ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ جائز ہوگا کیونکہ ان دونوں میں لوگوں کی عادت ہی معتبر ہے جبکہ ان میں کوئی نص نہ ہو۔ پھر جب تک ایسے دراہم مغشوشہ رائج ہوں تو ثمن ہوں گے متعین کرنے سے متعین نہیں ہوں گے اور جب رائج نہ ہوں تو سامان شمار ہوں گے متعین کرنے سے متعین ہو جائیں گے اور جب ایسے دراہم مغشوشہ کو بعض لوگ قبول کرتے ہوں اور بعض قبول نہ کرتے ہوں تو وہ کھوٹے دراہم کے مانند ہیں۔ ان کی ذات کے ساتھ عقد متعلق نہ ہوگا بلکہ کھوٹے دراہم کی جنس کے ساتھ متعلق ہوگا بشرطیکہ بائع ان کے حال سے واقف ہو کیونکہ اس کی طرف سے رضامندی متحقق ہو چکی

ہے اور عقد کھرے دراہم کی جنس کے ساتھ متعلق ہوگا۔ بشرطیکہ وہ ان کو جانتا نہ ہو۔ کیونکہ اس کی طرف سے کھوٹے دراہم پر رضامندی نہیں پائی گئی۔

تشریح صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ وہ دراہم مغشوشہ جن میں پیتل غالب اور چاندی مغلوب ہو اور وہ دنانیر مغشوشہ جن میں سونا مغلوب اور پیتل وغیرہ کوئی دھات غالب ہو تو ان کا رواج اگر وزن کے ساتھ ہو تو ان کی خرید وفروخت کرنا اور قرض لینا، دینا وزن کے حساب سے رہے گا اور اگر لوگوں میں ان کا رواج شمار اور گنتی سے ہو تو ان کی خرید وفروخت اور قرض کا لین دین شمار کر کے اور گنتی سے رہے گا۔ اور اگر ان کا رواج وزن اور گنتی دونوں سے ہو تو ان کی خرید وفروخت اور قرض کے لین دین میں وزن اور گنتی دونوں کا اعتبار کیا جائے گا یعنی وزن سے بھی ان کا لین دین کیا جا سکتا ہے اور گنتی سے بھی کیا جا سکتا ہے دلیل یہ ہے کہ ایسے دراہم مغشوشہ اور دنانیر مغشوشہ میں لوگوں کی عادت ہی معتبر ہے اور ان میں لوگوں کی عادت اس لئے معتبر ہے کہ ایسے دراہم مغشوشہ اور دنانیر مغشوشہ کے موزونی یا معدودی ہونے پر کوئی نص وارد نہیں ہوئی ہے۔ پس جب ان میں نص وارد نہ ہونے کی وجہ سے لوگوں کی عادت معتبر ہے تو وزن کرنے یا شمار کرنے کی جو بھی عادت ہوگی اسی کا اعتبار کیا جائے گا۔

صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ ایسے دراہم مغشوشہ اور دنانیر مغشوشہ جب تک رائج رہیں گے یعنی حکومت کی طرف سے جب تک ثمن کے طور پر ان کا عام رواج رہے گا تو شریعت میں بھی ان کا شمار ثمن میں ہوتا رہے گا اور ثمن چونکہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ بھی متعین کرنے سے متعین نہ ہوں گے چنانچہ عقد کرنے کے بعد اگر یہ دراہم مغشوشہ یا دنانیر مغشوشہ بائع کو سپرد کرنے سے پہلے مشتری کے پاس سے ہلاک ہو گئے تو عقد باطل نہیں ہوگا بلکہ مشتری پر ان کے مثل دوسرے دراہم واجب ہوں گے کیونکہ ثمن کے ہلاک ہونے سے عقد باطل نہیں ہوتا۔ اور اگر ایسے دراہم مغشوشہ کا حکومت کی طرف سے عام رواج نہ رہے تو ایسی صورت میں ان کو ثمن شمار نہیں کیا جائے گا بلکہ ان کو سامان شمار کیا جائے گا اور سامان چونکہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے اس لئے یہ بھی متعین کرنے سے متعین ہو جائیں گے چنانچہ اگر کسی نے ایسے دراہم مغشوشہ یا دنانیر مغشوشہ کو فروخت کیا اور پھر سپرد کرنے سے پہلے پہلے ہلاک ہو گئے تو عقد باطل ہو جائے گا جیسا کہ سپرد کرنے سے پہلے مبیع ہلاک ہونے سے عقد باطل ہو جاتا ہے اور اگر ایسے دراہم مغشوشہ اور دنانیر مغشوشہ کو بعض لوگ قبول کرتے ہوں اور بعض قبول نہ کرتے ہوں یعنی نہ تو کلیۃً رائج ہیں اور نہ کلیۃً کھوٹ اور کاسد ہیں تو ایسی صورت میں ان کا حکم زیوف یعنی کھوٹے دراہم اور دنانیر کے مانند ہوگا۔ یعنی اگر بائع کو دراہم مغشوشہ اور دنانیر مغشوشہ کا یہ حال معلوم ہے کہ ان کو بعض لوگ قبول کرتے ہیں اور بعض لوگ قبول نہیں کرتے تو عقد ان کی ذات سے متعلق نہ ہوگا بلکہ ان کی جنس یعنی کھوٹے دراہم یا کھوٹے دنانیر ہی واجب ہوں گے اور بائع کھوٹے ہی پائے گا۔ کیونکہ بائع کی طرف سے کھوٹوں پر رضامندی ثابت ہو چکی ہے اور اگر بائع دراہم مغشوشہ اور دنانیر مغشوشہ کے حال سے واقف نہ ہو یعنی یہ معلوم نہ ہو کہ انکو بعض لوگ قبول کرتے ہیں اور بعض قبول نہیں کرتے تو ایسی صورت میں عقد کھرے اور جید دراہم کے ساتھ متعلق ہوگا اور مشتری پر کھرے دراہم کی ادائیگی واجب ہوگی کیونکہ اس صورت میں بائع کی طرف سے کھوٹے دراہم پر رضامندی ظاہر نہیں ہوئی۔

دراہم مغشوشہ کے عوض سامان خرید اپھر وہ کساد بازاری کا شکار ہو گئے اور لوگوں نے اس کے ساتھ معاملہ کرنا چھوڑ دیا تو بیع باطل ہے

واذا اشترى بها سلعة فكسدت وترك الناس المعاملة بها بطل البيع عند ابى حنيفةؒ وقال ابو يوسفؒ عليه قيمتها يوم البيع وقال محمد قيمتها اخر ما تعامل الناس بها لهما ان العقد قد صح الا انه تعذر التسليم بالكساد وانه لا يوجب الفساد كما اذا اشترى بالرطب فانقطع واذا بقى العقد وجبت القيمة لكن عند ابى يوسف وقت البيع لانه مضمون به وعند محمد يوم الانقطاع لانه اوان الانتقال الى القيمة ولابى حنيفة ان الثمن يهلك بالكساد لان الثمنية بالاصطلاح وما بقى فيبقى بيعا بلا ثمن فيبطل واذا بطل البيع يجب رد المبيع ان كان قائما وقيمته ان كان هالكا كما فى البيع الفاسد

ترجمہ اور اگر ایسے دراہم مغشوشہ کے عوض کوئی سامان خریدا پھر ان کا رواج اور چلن بند ہو گیا اور لوگوں نے ان کے ساتھ معاملہ کرنا چھوڑ دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع باطل ہو جائے گی اور امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ مشتری پر بیع کے دن کی ان دراہم مغشوشہ کی قیمت واجب ہوگی۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ آخری دن جب لوگوں نے ان کے ساتھ معاملہ کیا ہے اس دن کی ان کی قیمت (واجب ہوگی) صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقد صحیح ہو چکا تھا مگر چلن بند ہونے کی وجہ سے ثمن ادا کرنا متعذر ہو گیا اور سپرد کرنے کا متعذر رہونا فساد کو واجب نہیں کرتا ہے جیسے کسی نے تر و تازہ چھوہاروں کے عوض کوئی چیز خریدی پھر (بازار میں) ایسے چھوہارے منقطع ہو گئے اور جب عقد باقی رہا تو (مشتری پر) قیمت واجب ہوگی لیکن امام ابو یوسف کے نزدیک بیع کے وقت کی (قیمت واجب ہوگی) اس لئے کہ بیع ہی کی وجہ سے ثمن کا ضمان واجب کیا گیا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک انقطاع کے دن (کی قیمت واجب ہوگی) کیونکہ قیمت کی طرف منتقل ہونے کا وقت یہی ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ چلن بند ہونے سے ثمن ہلاک ہو جاتا ہے اس لئے کہ ثمن ہونا باہمی اتفاق سے تھا حالانکہ اب یہ اتفاق نہیں رہا تو بیع بلا ثمن باقی رہی لہٰذا باطل ہو جائے گی اور جب بیع باطل ہو گئی تو (مشتری پر) مبیع کا واپس کرنا واجب ہے اگر مبیع موجود ہو اور اس کی قیمت واجب ہے اگر مبیع ہلاک ہو گئی ہو جیسے بیع فاسد میں ہوتا ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ایسے دراہم مغشوشہ کے عوض جن میں کھوٹ غالب ہو کوئی سامان خریدا پھر وہ دراہم ٹھپ ہو گئے یعنی ان کا رواج اور چلن بند ہو گیا اور لوگوں نے ان کے ساتھ معاملہ کرنا چھوڑ دیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بیع باطل ہو جائے گی اور امام ابو یوسف اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ بیع باطل نہ ہوگی بلکہ مشتری پر ان کی قیمت واجب ہوگی اسی کے قائل امام شافعیؒ اور امام احمدؒ ہیں۔ رہی یہ بات کہ کون سے دن کی قیمت واجب ہوگی تو اس بارے میں صاحبینؒ بھی مختلف ہیں چنانچہ حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ جس دن عقد بیع واقع ہوا ہے اس دن میں ان دراہم مغشوشہ کی جو قیمت تھی مشتری پر وہ واجب ہوگی اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ آخری دن جب لوگوں نے ان کے ساتھ معاملہ کرنا چھوڑا ہے اس دن جو کچھ ان کی قیمت تھی وہ واجب ہوگی۔

صاحبینؒ کی دلیل۔ یہ ہے کہ مبادلۃ مال بالمال کے پائے جانے کی وجہ سے ثمن کا سپرد کرنا متعذر اور ناممکن ہو گیا اور ثمن کو سپرد کرنا اگر متعذر ہو جائے تو اس کی وجہ سے بیع فاسد نہیں ہوتی جیسے اگر کسی نے تازہ کھجوروں کے عوض کوئی چیز خریدی پھر سپرد کرنے سے پہلے تازہ

کھجوریں بازار میں منقطع ہوگئیں یعنی ان کا دستیاب ہونا بند ہوگیا تو یہ بیع بالاتفاق باطل نہیں ہوتی بلکہ مشتری پر ان کی قیمت واجب ہوتی ہے اور بقول علامہ بدرالدین عینی کے آئندہ سال تک تازہ کھجوروں کا انتظار بھی نہیں کیا جائے گا پس اسی طرح یہاں بھی بیع باطل نہ ہوگی اور کساد کی وجہ سے جب بیع باطل نہیں ہوئی بلکہ بیع باقی ہے تو مشتری پر ان دراہم مغشوشہ کی قیمت واجب ہوگی لیکن حضرت امام ابو یوسف کے نزدیک بیع کے دن کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ دراہم مغشوشہ کا ضمان اسی طرح بیع کی وجہ سے واجب ہوا ہے چنانچہ اگر بیع نہ ہوتی تو مشتری پر ان دراہم مغشوشہ کا ضمان واجب نہ ہوتا پس جب مشتری پر اسی بیع کی وجہ سے ضمان آیا ہے تو اسی بیع کے دن کی قیمت معتبر ہوگی یعنی بیع کے دن دراہم مغشوشہ کی جو قیمت تھی مشتری پر وہ واجب کی جائیگی جیسے شئی مغصوب کے ہلاک ہونے کے بعد غاصب پر یوم غصب کی قیمت واجب ہوتی ہے کیونکہ شئی مغصوب اسی دن میں مضمون ہوئی ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک جس دن دراہم مغشوشہ کا چلن بازار سے بند ہوا ہے اس دن کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ دراہم مغشوشہ سے منتقل ہوکر قیمت کی طرف آنا اسی دن واجب ہوا ہے پس جس دن قیمت کی طرف انتقال ہوا ہے قیمت کے سلسلہ میں اسی دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسے دراہم مغشوشہ جن میں کھوٹ غالب ہو ان کا ثمن ہونا لوگوں کے اتفاق کر لینے سے تھا لیکن جب لوگوں نے ان کے ساتھ معاملہ کرنا چھوڑ دیا تو لوگوں کی اصطلاح اور اتفاق باطل ہوگیا اور جب لوگوں کا اتفاق باقی نہ رہا تو عقد بیع بلاثمن رہ گیا اور بلاثمن عقد چونکہ باطل ہے اس لئے اس صورت میں بھی عقد باطل ہو جائے گا اور جب عقد باطل ہوگیا تو مشتری پر مبیع واپس کرنا واجب ہوگا۔ بشرطیکہ مبیع اس کے پاس موجود ہو۔ اور اگر مبیع ہلاک ہوگئی ہو تو اس کی قیمت واجب ہوگی بشرطیکہ مبیع ذوات القیم میں سے ہو اور اگر مبیع ذوات الامثال میں سے ہو تو اس کے مثل کا واپس کرنا واجب ہوگا جیسے بیع فاسد میں یہی حکم ہے یعنی بیع فاسد میں اگر مشتری نے مبیع پر قبضہ کرلیا تو مبیع اگر موجود ہو تو اس کو واپس کرے اور اگر مبیع موجود نہ ہو تو اس کا مثل واپس کرے اگر وہ ذوات الامثال میں سے ہو اور اگر ذوات القیم میں سے ہو تو اس کی قیمت واپس کرے۔

فوائد ... کساد یعنی چلن اور رواج کا بند ہونا۔ امام محمدؒ کے نزدیک کساد اس وقت متحقق ہوگا جب تمام شہروں میں چلن بند ہو جائے اور شیخین کے نزدیک کساد متحقق ہونے کے لئے اتنا کافی ہے کہ جس شہر میں عقد واقع ہوا ہے اسی شہر میں چلن بند ہو جائے۔ (عینی) جمیل احمد

فلوس کے عوض بیع کا حکم

قال ویجوز البیع بالفلوس لانہ مال معلوم فان کانت نافقۃ جاز البیع بھا وان لم تعیین لانھا اثمان بالاصطلاح وان کانت کاسدۃ لم یجز البیع بھا حتی یعینھا لا نھا سلع فلا بد من تعیینھا

ترجمہ ... اور پیسوں کے عوض بیع جائز ہے اس لئے کہ وہ مال معلوم ہیں پس اگر یہ پیسے رائج ہوں تو ان کے عوض بیع جائز ہے اگرچہ ان کو متعین نہ کرے کیونکہ یہ باہمی اتفاق سے ثمن ہو گئے ہیں۔ اور اگر ان پیسوں کا چلن بند ہو تو ان کے عوض بیع جائز نہیں ہے یہاں تک کہ ان کو متعین کرے کیونکہ یہ بھی ایک سامان ہے لہٰذا اس کا معین کرنا ضروری ہے۔

تشریح ... فلوس فلس کی جمع ہے بمعنی پیسہ فلوس، چاندی، سونے کے علاوہ دوسری دھاتوں تانبے پیتل وغیرہ کے ہوتے ہیں۔ فلوس اپنی ذات کے اعتبار سے تو ثمن نہیں ہوتے البتہ لوگوں کے اتفاق کرنے سے ثمن ہو جاتے ہیں۔

مسئلہ یہ ہے کہ فلوس کے عوض بیع جائز ہے کیونکہ فلوس ایسا مال نہیں جو مقدار اور وصف کے اعتبار سے معلوم ہو جاتے ہیں اور جو مال معلوم المقدار اور معلوم الوصف ہو اس کے عوض بیع جائز ہوتی ہے اس لئے فلوس کے عوض بیع جائز ہو جائے گی اب وہ فلوس عقد کے وقت یا تو رائج ہوں گے یا ان کا رواج ٹھپ ہو چکا ہوگا۔ اگر وہ رائج ہیں تو دراہم و دنانیر کی طرح بیع میں ان کا متعین کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ وہ متعین کرنے سے بھی متعین نہ ہوں گے مثلاً دس پیسے کی کوئی چیز خریدی تو اس چیز کا معین کرنا واجب ہے مگر پیسے معین نہ ہوں گے بلکہ پیسوں میں دس پیسے دیدے کیونکہ لوگوں کے اتفاق کر لینے سے فلوس ثمن ہو گئے ہیں اور ثمن متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا اس لئے یہ فلوس بھی متعین نہ ہوں گے اور اگر وہ فلوس رائج نہ ہوں بلکہ ان کا چلن بند ہو چکا ہو تو بیع میں ان کا معین کرنا ضروری ہے یعنی اس صورت میں ان کی بیع اس وقت جائز ہوگی جبکہ ان کو متعین کر دیا گیا ہو کیونکہ اب یہ فلوس، سامان ہیں اور سامان کی بیع میں سامان کو متعین کرنا ضروری ہوتا ہے اس لیے ان کو متعین کرنا بھی ضروری ہوگا۔

رائج فلوس کے عوض بیع کی پھر وہ کساد بازاری کا شکار ہو گئے تو بیع باطل ہے

واذا باع بالفلوس النافقة ثم كسدت بطل البيع عندابى حنيفة خلافا لهما وهو نظير الاختلاف الذى بيّناه

ترجمہ اور اگر رائج الوقت فلوس کے عوض کوئی چیز فروخت کی پھر ان کا چلن بند ہو گیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیع باطل ہو جائے گی صاحبینؒ کا اختلاف ہے اور یہ اس اختلاف کی نظیر ہے جس کو ہم نے بیان کیا ہے۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز رائج الوقت فلوس کے عوض فروخت کی پھر ان پر قبضہ کرنے سے پہلے ان کا چلن بند ہو گیا تو حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک یہ بیع باطل ہو جائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک بیع باطل نہ ہوگی بلکہ مشتری پر فلوس کاسدہ کی قیمت واجب ہوگی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یوم بیع کی قیمت واجب ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک یوم انقطاع کی قیمت واجب ہوگی اس اختلاف کی تفصیل مع الدلائل گذشتہ مسئلہ اذا اشترى بها سلعة فكسدت کے تحت گذر چکی ہے ملاحظہ فرما لیا جائے۔

رائج الوقت فلوس کیساتھ قرض لیا وہ کساد بازاری کا شکار ہو گئے اس کی مثل واجب ہونگے

ولو استقرض فلوسا نافقة فكسدت عندابى حنيفة يجب عليه مثلها لانه اعارة وموجبه ردالعين معنى والثمنية فضل فيه اذا القرض لايختص به وعند هما يجب قيمتها لانه لما بطل وصف الثمنية تعذرردها كما قبض فيجب رد قيمتها كما اذا استقرض مثليا فانقطع لكن عند ابى يوسف يوم القبض وعند محمد يوم الكساد على مامرمن قبل واصل الاختلاف فيمن غصب مثليا فانقطع وقول محمد انظر للجانبين وقول أبى يوسف أيسر

ترجمہ اور اگر رائج الوقت فلوس قرض لے پھر انکا چلن بند ہو گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرضدار پر ان کے مثل کا واپس کرنا واجب ہوگا۔ اس لئے کہ قرضہ لینا ایک عاریہ ہے اور اس کا حکم معنوی طور پر عین شئی کا واپس کرنا ہے اور ثمن ہونا قرضہ میں ایک امر زائد ہے کیونکہ قرض ثمن کے ساتھ مختص نہیں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک قرضدار پر ان کی قیمت واجب ہوگی۔

کیونکہ جب ثمن ہونے کا وصف باطل ہو گیا تو جیسے فلوس پر قبضہ کیا تھا ویسے واپس کرنا متعذر ہو گیا ہے لہٰذا ان کی قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا۔ جیسے کسی نے مثلی چیز کا قرضہ لیا پھر وہ (بازار میں) منقطع ہو گئی لیکن ابو یوسفؒ کے نزدیک قبضہ کے روز کی قیمت اور امام محمدؒ کے نزدیک چلن بند ہونے کے روز کی قیمت (واجب ہوگی) جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اور اصل اختلاف ایسے شخص کے مسئلہ میں ہے جس نے کوئی مثلی چیز غصب کی پھر وہ منقطع ہو گئی اور امام محمدؒ کے قول میں طرفین کی رعایت ہے اور امام ابو یوسف کے قول میں آسانی زیادہ ہے۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے رائج الوقت فلوس کا قرضہ لیا پھر ان کا رواج اور چلن بند ہو گیا تو حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک قرضدار پر ان کی مثل واپس کرنا واجب ہے یعنی جس قدر فلوس لئے تھے گن کر اسی قدر واپس کردے۔ دلیل یہ ہے مثلی چیز کا قرضہ لینا اعارہ کہلاتا ہے جیسا کہ مثلی چیز کو عاریۃً دینا قرض کہلاتا ہے۔ اور مثلی چیز قرض لینے کا حکم یہ ہے کہ من حیث المعنی نہ کہ من حیث الحقیقت عین شئی کو واپس کیا جائے۔ اور اگر عاریہ ہونے پر نظر کی جائے تو حقیقۃً عین شئی کا واپس کرنا واجب ہونا چاہئے۔ کیونکہ عاریہ میں اسی چیز کو واپس کیا جاتا ہے جس کو لیا گیا تھا۔ لیکن چونکہ یہ قرض ہے اور قرض میں عین شئی کو تلف کر کے نفع حاصل کیا جاتا ہے اس لئے حقیقۃً عین شئی کا واپس کرنا ناممکن ہو گیا ہے اور جب حقیقۃً عین شئی کا واپس کرنا ناممکن ہو گیا تو معنیٰ عین شئی کا واپس کرنا واجب ہوگا اور معنیٰ عین شئی کی واپسی چونکہ مثل کے ذریعہ ہو سکتی ہے۔ اس لئے قرضدار پر فلوس کا مثل واجب کیا گیا ہے مگر یہ خیال رہے کہ اس مثل کو حقیقۃً عین شئی کا مرتبہ دیا جائے گا کیونکہ اگر مثل شئی کو حقیقۃً عین شئی کا مرتبہ نہ دیا گیا تو مبادلة الشئ بجنسه نسيئة لازم آئے گا حالانکہ یہ ناجائز ہے۔ اس لئے مثل شئی کو عین شئی کا درجہ دیا جائے گا۔

والثمنية فضل فيه الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال ...... یہ ہے کہ یہاں فلوس کا مثل عین شئی کے معنی میں کیسے ہو سکتا ہے کیونکہ جب قرضدار نے فلوس لئے تھے تو وہ رائج ہونے کی وجہ سے ثمن تھے مگر جب رواج بند ہونے کے بعد ان کو واپس کرتا ہے تو اس وقت وہ ثمن نہیں ہیں حاصل یہ کہ فلوس کاسدہ، فلوسِ نافقہ کا معنیٰ مثل نہیں ہیں اور جب فلوس کاسدہ فلوس نافقہ کا معنیٰ مثل نہیں ہیں تو قرضدار کے فلوس کاسدہ ادا کرنے سے ان فلوس کا مثل ادا نہ ہوگا جن کو قرض لیا تھا؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ ثمن ہونا قرض میں ایک امر زائد ہے۔ کیونکہ قرض ثمن کے ساتھ مخصوص نہیں ہے پس جب قرض ثمن کے ساتھ خاص نہیں ہے تو یہ کہا جائے گا کہ فلوس کا قرضہ لینا ان کے ذوات الامثال میں سے ہونے کے اعتبار سے ہے اور فلوس کے چلن کا بند ہو جانا ان کو ذوات الامثال ہونے سے خارج نہیں کرتا حاصل یہ ہوا کہ قرضدار نے ایک مثلی چیز کو قرض لے کر اس کا مثل واپس کر دیا ہے یعنی جس قدر فلوس لئے تھے اسی قدر واپس کر دیئے ہیں اور ایسا کرنے سے چونکہ قرضہ ادا ہو جاتا ہے اس لئے امام اعظمؒ کے نزدیک فلوس کا مثل ادا کرنے سے قرضہ ادا ہو جائے گا۔

صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ قرضدار پر ان فلوس کی قیمت واجب ہوگی جو رواج کے بعد ٹھپ ہو گئے ہیں اور دلیل یہ ہے کہ جب فلوس کے ثمن ہونے کا وصف باطل ہو گیا تو ایسے فلوس کا واپس کرنا متعذر ہو گیا جیسے فلوس پر قبضہ کیا تھا کیونکہ جو فلوس ثمن ہونے سے خالی ہیں وہ

ان کے معنی میں نہیں ہو سکتے جن میں وصف ثمنیت موجود ہے پس جب فلوس نافقہ جن کو قرضدار نے لیا تھا ان کے مثل کا واپس کرنا متعذر ہو گیا تو ان کی قیمت واپس کرنا واجب ہوگا۔ جیسے اگر کسی آدمی نے گندم وغیرہ مثلی چیز کو قرضہ کے طور پر لیا ہو اور پھر وہ بازار میں منقطع ہو گئی ہو تو اس کی قیمت کا واپس کرنا واجب ہوتا ہے ایسا ہی مذکورہ مسئلہ میں بھی قیمت واپس کرنا واجب ہوگا۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ قاضی ابویوسف کے نزدیک اس دن کی قیمت ادا کرنا واجب ہوگا جس دن قرضدار نے ان پر قبضہ کیا تھا اور امام محمدؒ کے نزدیک اس دن کی قیمت واجب ہوگی جس دن ان کا رواج اور چلن بند ہوا ہے یہی اختلاف پہلے گذر چکا ہے۔ صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کی اصل اس مسئلہ میں ہے کہ ایک آدمی نے مثلی چیز کو غصب کیا پھر وہ منقطع ہو گئی تو امام ابویوسف کے نزدیک یوم غصب کی قیمت واجب ہوگی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک یوم انقطاع کی قیمت واجب ہوگی۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام محمدؒ کے قول میں قرضہ دینے والے اور قرضہ لینے والے دونوں کی رعایت ہے۔ قرضہ دینے والے کی رعایت تو امام صاحب کے قول کے مقابلہ میں ہے کیونکہ امام صاحب کے نزدیک ان فلوس کا سدہ کا مثل واجب ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس میں قرضہ دینے والے کی کوئی رعایت نہیں ہے۔ کیونکہ یہ غریب تو فلوس نافقہ دے کر فلوس کاسدہ لے رہا ہے اور امام ابویوسف کے قول کے مقابلہ میں قرضہ لینے والے کی رعایت ہے اس طور پر کہ ابویوسفؒ کے نزدیک قرضہ لینے والے پر قبضہ کے دن کی قیمت واجب ہوتی ہے اور جس دن قرضہ لینے والے نے فلوس پر قبضہ کیا تھا اس دن چونکہ وہ رائج اور چالو تھے۔ اسلئے اس دن ان کی قیمت یقیناً زیادہ ہو گی۔ اور اس میں قرضہ لینے والے کی کوئی رعایت نہیں ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ امام محمدؒ کے قول میں مقروض اور مستقرض دونوں کی رعایت پیش نظر ہے۔ اور امام ابویوسفؒ کے قول میں آسانی زیادہ ہے کیونکہ جس دن مستقرض نے قرضہ پر قبضہ کیا تھا اس دن کی قیمت مقرض، مستقرض اور تمام لوگوں کو معلوم ہے۔ لہٰذا اس پر عمل کرنا آسان ہے اور یوم انقطاع کی قیمت لوگوں پر مشتبہ ہوگی اور اس میں شدید اختلاف ہوگا۔ اسلئے یوم انقطاع کی قیمت معلوم کرنا اور اس پر شریعت کا حکم مرتب کرنا آسان نہیں ہے۔

کوئی چیز نصف درہم فلوس کے بدلے خریدی تو مشتری پر اس قدر فلوس واجب ہوں گے جن کو نصف درہم کے عوض بیچا جاتا ہے

قال ومن اشترى شيئا بنصف درهم فلوس جاز و عليه ما يباع بنصف درهم من الفلوس و كذا اذا قال بدانق فلوس وبقيراط فلوس جاز وقال زفرؒ لا يجوز في جميع ذلك لانه اشترى بالفلوس وانها تقدر بالعدد لا بالدانق ونصف الدرهم فلا بدمن بيان عددها ونحن نقول ما يباع بالدانق ونصف الدرهم من الفلوس معلوم عند الناس والكلام فيه فاغنى عن بيان العدد ولو قال بدرهم فلوس اوبدرهمين فلوس فكذلك عند ابي يوسفؒ لان ما يباع بالدرهم من الفلوس معلوم وهو المراد لاوزن الدرهم من الفلوس وعن محمد انه لا يجوز بالدرهم ويجوزفيما دون الدرهم لان في العادة المبايعة بالفلوس فيما دون الدرهم فصار معلوما بحكم العادة ولا كذلك الدرهم قالو اوقول ابي يوسف اصح لاسيما في ديارنا

ترجمہ ۔ اور اگر کسی نے کوئی چیز نصف درہم فلوس کے عوض خریدی تو جائز ہے اور مشتری پر اس قدر فلوس واجب ہوں گے جن کو نصف

درہم کے عوض بیچا جاتا ہے اور اسی طرح اگر کہا کہ ایک دانق فلوس کے عوض یا ایک قیراط فلوس کے عوض خریدی تو جائز ہے اور امام زفرؒ نے فرمایا کہ ان تمام صورتوں میں جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس نے فلوس کے عوض خریدا ہے اور فلوس کا اندازہ عدد سے کیا جاتا ہے نہ کہ دانق اور نصف درہم سے لہٰذا فلوس کے عدد کا بیان کرنا ضروری ہے اور ہم کہتے ہیں کہ وہ فلوس جن کو دانق اور نصف درہم سے فروخت کیا جاتا ہے لوگوں کے نزدیک معلوم ہیں۔ اور کلام اسی میں ہے۔ پس عدد کے بیان کرنے سے بے نیاز ہو گیا ہے اور اگر کہا ایک درہم فلوس کے عوض یا دو درہم فلوس کے عوض تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایسا ہی ہے اسلئے کہ وہ فلوس جن کو درہم کے عوض بیچا جاتا ہے معلوم ہیں۔ اور یہی مراد ہے نہ کہ فلوس میں سے درہم کا وزن اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ درہم میں جائز نہیں اور درہم سے کم میں جائز ہے کیونکہ درہم سے کم میں فلوس کے عوض خرید وفروخت کرنے کی عادت ہے۔ پس عادت کی وجہ سے (نصف درہم کے پیسے) معلوم ہو گئے اور درہم ایسا نہیں ہے۔ مشائخ نے کہا کہ امام ابو یوسفؒ کا قول اصح ہے خصوصاً ہمارے ملک میں۔

تشریح دانق جمع دوانق اور دوانیق آتی ہے ایک دانق درہم کا چھٹا حصہ ہوتا ہے۔ قیراط جمع قراریط آتی ہے۔ قیراط دانق کا نصف ہوتا ہے یعنی ایک درہم کا بارہواں حصہ قیراط کہلاتا ہے درہم چاندی کا ہوتا ہے اور فلوس چاندی کے علاوہ تانبے وغیرہ کے ہوتے ہیں۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا کہ میں نے یہ چیز نصف درہم فلوس کے عوض خریدی یعنی اتنے فلوس کے عوض خریدی جن کی قیمت نصف درہم چاندی ہو تو یہ بیع جائز ہے اور مشتری پر اتنے فلوس کا ادا کرنا واجب ہوگا جو نصف درہم کے عوض بکتے ہیں اور اگر یہ کہا کہ یہ چیز میں نے ایک دانق فلوس یا ایک قیراط فلوس کے عوض خریدی یعنی اتنے فلوس کے عوض خریدی جن کی قیمت ایک دانق چاندی یا ایک قیراط چاندی ہو تو یہ بھی جائز ہے اور مشتری پر اتنے فلوس کا ادا کرنا واجب ہے جو ایک دانق چاندی یا ایک قیراط چاندی کے عوض بکتے ہوں اور امام زفرؒ نے فرمایا کہ ان تمام صورتوں میں بیع ناجائز ہے۔

امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری نے فلوس کے عوض خریداری کی ہے اور فلوس معدودات میں سے ہیں اور نصف درہم، دانق اور قیراط موزونات میں سے ہیں۔ یعنی فلوس کا اندازہ گن کر کیا جاتا ہے۔ دانق قیراط اور نصف درہم سے نہیں کیا جاتا۔ پس نصف درہم اور دانق اور قیراط کے ذکر سے فلوس کے عدد کا ذکر نہیں ہوا۔ اور جب فلوس کے عدد کا ذکر اور بیان نہیں ہوا تو اس بیع میں فلوس کی مقدار یعنی ثمن مجہول رہا اور ثمن مجہول ہونے کی صورت میں بیع ناجائز ہوتی ہے۔ اسلئے ان تمام صورتوں میں بیع ناجائز ہوگی۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ جو فلوس، نصف درہم اور دانق اور قیراط کے عوض بکتے ہیں وہ سب ہی کو معلوم ہیں۔ اور ہم نے مسئلہ بھی اسی صورت میں فرض کیا ہے جبکہ لوگوں کو یہ معلوم ہو کہ نصف درہم چاندی کے عوض کس قدر فلوس بکتے ہیں اور ایک دانق کے عوض کس قدر اور ایک قیراط کے عوض کس قدر فلوس بکتے ہیں اور مسئلہ بھی اسی صورت میں فرض کیا گیا ہے تو فلوس کی مقدار اور تعداد بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ پس جب اس کا علم سب ہی کو ہے تو ثمن کا مجہول ہونا لازم نہ آئے گا۔ اور جب ثمن مجہول نہ رہا تو بیع بھی ناجائز نہ ہوگی بلکہ جائز ہوگی۔ اور اگر یہ کہا کہ میں نے یہ چیز ایک درہم فلوس یا دو درہم فلوس کے عوض خریدی یعنی اتنے فلوس کے عوض خریدی جن کی قیمت ایک درہم یا دو درہم چاندی ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اس طرح کی بیع ایک درہم میں تو جائز نہیں ہے مگر ایک درہم سے کم میں جائز ہے۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ فلوس جو ایک درہم کے عوض بکتے ہیں لوگوں کو ان کی مقدار اور عدد معلوم ہے اور یہاں یہی مراد ہے کہ اتنے فلوس کے عوض خریداری کی جن کی قیمت ایک درہم چاندی ہو۔ یہ مراد نہیں ہے کہ اتنے فلوس کے عوض خریدے جن کا وزن ایک درہم کے وزن کے برابر ہو۔ پس جب یہ معلوم ہے کہ کس قدر فلوس ایک درہم چاندی کے عوض بکتے ہیں تو اس صورت میں بھی عقد بیع کا ثمن مجہول نہ رہا اور جب ثمن مجہول نہیں ہے تو بیع بھی جائز اور درست ہوگی۔

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایک درہم سے کم میں تو فلوس سے خریدنے کی لوگوں میں عادت ہے لیکن ایک درہم میں فلوس سے خریدنے کی لوگوں میں عادت نہیں ہے۔ پس چونکہ عادت کی وجہ سے نصف درہم کے پیسے تو معلوم ہو جائیں گے لیکن درہم کے فلوس اور پیسے معلوم نہ ہوں گے۔ اس لئے نصف درہم فلوس کے عوض خریدنا تو جائز ہوگا مگر ایک درہم فلوس کے عوض خریدنا جائز نہ ہوگا۔ مشائخ نے فرمایا کہ امام ابو یوسفؒ کا قول زیادہ صحیح ہے۔ خصوصاً ماوراء النہر کے شہروں میں اسلئے کہ یہاں کے لوگ دراہم کے عوض بھی فلوس خریدتے ہیں۔ پس ایک درہم چاندی کے عوض جس قدر فلوس بکتے ہیں یہاں کے لوگوں کو چونکہ ان کی مقدار معلوم ہے اسلئے ایک درہم فلوس یا دو درہم فلوس کے عوض خریداری کرنا بھی جائز ہے۔

صرّاف کو ایک درہم دیا اور کہا کہ اسکے نصف کے بدلے فلوس اور دوسرے نصف کے بدلے نصف درہم ایک حبہ کم دیدے فلوس میں بیع جائز اور بقیہ میں باطل ہے

قال ومن اعطى صيرفيا درهما وقال اعطني بنصفه فلوسا وبنصفه نصفا الاحبة جاز البيع في الفلوس وبطل فيما بقي عندهما لان بيع نصف درهم بالفلوس جائز وبيع النصف بنصف الاحبة ربوا فلا يجوز، وعلى قياس قول ابي حنيفةؒ بطل في الكل لان الصفقة متحدة والفساد قوي فيشيع وقد مر نظيره ولو كرر لفظ الاعطاء كان جوابه كجوابهما هو الصحيح لانهما بيعان ولو قال اعطني نصف درهم فلوسا ونصفا الاحبة جاز لانه قابل الدرهم بما يباع من الفلوس بنصف درهم وبنصف درهم الا حبة فيكون نصف درهم الاحبة بمثله وما وراء بازاء الفلوس قال رضي الله عنه وفي اكثر نسخ المختصر ذكر المسألة الثانية

ترجمہ ...اور اگر کسی نے صراف کو ایک درہم دے کر کہا کہ مجھے اس کے آدھے کے عوض فلوس اور آدھے کے عوض ایک حبہ کم نصف درہم دے دے تو صاحبینؒ کے نزدیک فلوس میں یہ بیع جائز ہے اور مابقیہ میں باطل ہے کیونکہ فلوس کے عوض نصف درہم کی بیع تو جائز ہے اور نصف درہم کی بیع حبہ کم نصف درہم کے عوض ربوا ہے اسلئے ناجائز ہے اور ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق کل میں بیع باطل ہے کیونکہ صفقہ متحد اور فساد قوی ہے۔ اسلئے فساد پھیل جائے گا اور اس کی نظیر گذر چکی ہے۔ اور اگر لفظ اعطاء مکرر کیا ہو تو امام صاحب کا حکم صاحبینؒ کے حکم کے مانند ہوگا۔ یہی صحیح ہے کیونکہ یہ دو عقد ہیں اور اگر کہا کہ مجھے نصف درہم فلوس اور حبہ کم نصف درہم دے دے تو جائز ہے کیونکہ اس نے درہم کا مقابلہ ان فلوس کے ساتھ کیا جو نصف درہم کے عوض بکتے ہیں اور حبہ کم نصف درہم کے ساتھ کیا۔ پس حبہ کم نصف درہم اسکے مثل کے عوض ہوگا۔ اور اسکے علاوہ فلوس کے مقابلہ میں ہوگا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قدوری کے اکثر نسخوں میں دوسرا مسئلہ مذکور ہے۔

تشریح اس عبارت میں تین مسئلے مذکور ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے صراف کو ایک درہم دے کر کہا کہ تو مجھے اس کے نصف

کے عوض فلوس دے دے اور نصف کے عوض ایک حبہ کم نصف درہم دے دے تو صاحبینؒ کے نزدیک فلوس میں یہ بیع جائز ہے اور باقی میں باطل ہے کیونکہ اس نے نصف درہم کا مقابلہ فلوس سے کیا ہے اور نصف درہم کا مقابلہ حبہ کم نصف درہم سے کیا ہے۔ پس فلوس کے ساتھ نصف درہم کے مقابلہ میں چونکہ کوئی مانع جواز نہیں ہے۔ اسلئے فلوس کے عوض نصف درہم کی بیع تو جائز ہوگی اور حبہ کم نصف درہم کا مقابلہ نصف درہم کے ساتھ کرنے میں چونکہ ربوا ہے اسلئے اس کی بیع باطل ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ کل کے اندر بیع باطل ہو کیونکہ پورے درہم کا صفقہ تو ایک ہے اور نصف درہم میں ربوا لازم آنے کی وجہ سے فساد قوی ہے اور فساد اسلئے قوی ہے کہ ربوا کی وجہ سے جو فساد پیدا ہوگا وہ مجمع علیہ اور متفق علیہ ہے اور فساد قوی چونکہ پورے عقد میں پھیل جاتا ہے۔ اسلئے پورا عقد فاسد ہوگا۔ اس کی نظیر گذر چکی ہے۔ مثلاً جب کسی نے آزاد اور غلام ملاکر فروخت کیا اور ان میں سے ہر ایک کا ثمن بیان نہیں کیا تو آزاد کی بیع میں فساد چونکہ قوی ہے اسلئے یہ فساد بالاجماع پورے عقد میں پھیل جاتا ہے۔ پس اسی طرح متن میں مذکور مسئلہ میں بھی پورے عقد میں فساد پھیل جائے گا اور کل کے اندر عقد باطل ہو جائے گا۔

دوسرا مسئلہ ..... یہ ہے کہ ایک آدمی نے صراف کو ایک درہم دے کر کہا کہ **اعطنی بنصفه فلوسا و اعطنی بنصفه نصفا الا حبة** یعنی نصف کے عوض فلوس دے دے اور نصف کے عوض حبہ کم نصف درہم دے دے مراد یہ ہے کہ لفظ اعطا مکرر کیا تو اس صورت میں صاحبینؒ اور امام صاحبؒ تینوں کے نزدیک فلوس کی بیع جائز ہو جائے گی اور باقی کی باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ لفظ اعطاء کے مکرر ہونے کی وجہ سے یہ دو عقد ہو گئے ہیں اور ایک عقد بیع کے فاسد ہونے سے دوسرے عقد بیع کا فاسد ہونا لازم نہیں آتا۔ پس نصف درہم کی بیع حبہ کم نصف درہم کے عوض باطل ہونے کی وجہ سے فلوس کی بیع باطل نہ ہوگی۔ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے صراف کو ایک درہم دے کر کہا کہ مجھے تو اس درہم کے عوض نصف درہم فلوس اور حبہ کم نصف درہم دے دے تو یہ پوری بیع جائز ہے یعنی فلوس اور حبہ کم نصف نصف درہم دونوں کی بیع جائز ہے۔ کیونکہ اس صورت میں مشتری نے ایک درہم کے مقابلہ میں نصف درہم کی قیمت کے فلوس اور حبہ کم نصف درہم کو ذکر کر دیا ہے۔ پس حبہ کم نصف درہم کے عوض تو حبہ کم نصف درہم ہو جائے گا۔ اور نصف درہم اور ایک حبہ برابر درہم کے عوض فلوس ہو جائیں گے اور درہم اور فلوس کے درمیان چونکہ اختلاف جنس ہے اسلئے کمی زیادتی بھی جائز ہوگی۔

صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ قدوری کے اکثر نسخوں میں دوسرا مسئلہ مذکور ہے اور دوسرے مسئلہ سے مراد وہ ہے جس کو خادم نے تیسرا مسئلہ بنا کر پیش کیا ہے۔ یعنی **ولو قال اعطنی نصف درهم فلوسا و نصفا الا حبة جاز** اور جس کو خادم نے دوسرا مسئلہ بنا کر پیش کیا ہے۔ اس کو صاحب ہدایہؒ نے مستقل مسئلہ نہیں مانا ہے بلکہ پہلے مسئلہ کے ذیل میں **ولو کرر لفظ الاعطاء** کہہ کر بیان کیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔　　جمیل احمد عفی عنہ

کتـــاب الـــكـــفـــالة

ترجمہ...... یہ کتاب احکام کفالت کے بیان میں ہے

تشریح...... فاضل مصنفؒ نے کتاب الکفالۃ کو ابواب بیوع کے بعد اس لئے ذکر کیا ہے کہ کفالہ کی ضرورت بالعموم بیوع کے بعد پڑتی ہے کیونکہ کبھی بائع، مشتری سے مطمئن نہیں ہوتا تو ایسے آدمی کی ضرورت پڑتی ہے جو مشتری کی جانب سے ثمن کا کفیل ہو جائے اور کبھی مشتری، بائع سے مطمئن نہیں ہوتا تو ایسے شخص کی ضرورت پیش آتی ہے جو بائع کی جانب سے مبیع کا کفیل ہو جائے۔ پس جب کفالہ کی ضرورت بالعموم بیع کے بعد پیش آتی ہے تو کفالہ کے احکام کو ابواب بیوع کے بعد ذکر کیا گیا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ کفالہ اگر مکفول عنہٗ کے امر سے ہو تو وہ انتہاءً معاوضہ ہوتا ہے اور بیع بھی عقد معاوضہ ہے اسلئے بیوع سے پہلے کفالہ کو ذکر کیا گیا ہے۔

کفیل، کفالت کرنے والا۔ مکفول عنہ۔ جس کی طرف سے کفالت کی گئی، مکفول لہٗ جس کے واسطے کفالت کی گئی، مکفول بہٖ جس چیز کی کفالت کی گئی۔ مثلاً حامد نے خالد کی طرف سے شاہد کے واسطے ایک ہزار روپیہ کی کفالت کی۔ تو حامد کفیل، خالد مکفول عنہ، شاہد مکفول لہ اور مکفول بہ کی جگہ مضمون بہ کہتے ہیں۔

کفالہ کا رکن طرفین کے نزدیک ایجاب وقبول ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فقط کفیل کی طرف سے ایجاب ہے۔ قبول پایا جائے یا نہ پایا جائے اور اس کی شرط یہ ہے کہ کفیل، مکفول بہ سپرد کرنے پر قدرت رکھتا ہو اور دین، دین صحیح ہو۔ اور کفالہ کا اہل ہر وہ آدمی ہے جو تصرفات کا اہل ہے اور کفالہ کا حکم کفیل پر مطالبہ کا واجب ہونا ہے۔ (جمیل)

کفالت کا لغوی وشرعی معنیٰ

قال الكفالة هي الضم لغة قال الله تعالىٰ و كفلها زكريا ثم قيل هي ضم الذمة الى الذمة في المطالبة وقيل في الدين والاول اصح

ترجمہ...... کفالت کے معنیٰ لغت میں ملانے کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ''اور زکریا نے مریم کو اپنے ساتھ ملا لیا ہے''۔ پھر کہا گیا کہ مطالبہ میں ذمہ کو ذمہ سے ملانا ہے اور کہا گیا کہ دین میں اور قول اول زیادہ صحیح ہے۔

تشریح...... صاحب قدوری نے کفالہ کے معنیٰ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ کفالت کے لغوی معنیٰ ضم اور ملانے کے ہیں۔ چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ و كفلها زكريا یعنی حضرت زکریا علیہ السلام حضرت مریم کے کفیل ہو گئے۔ یعنی حضرت زکریا علیہ السلام نے حضرت مریم علیہا السلام کو اپنی پرورش میں ملا لیا۔ اہل شرع نے کفالہ کی دو تعریفیں کی ہیں۔ ایک ضم الذمة الى الذمة في المطالبة یعنی ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ سے مطالبہ میں ملانا۔ دوم ضم الذمة الى الذمة في الدين یعنی ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ سے دین میں ملانا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قول اول زیادہ صحیح ہے کیونکہ دوسری تعریف کے مطابق کفالہ کیلئے دین ضروری ہے حالانکہ کفالہ جس طرح مال کا درست ہے اسی طرح نفس کا کفالہ بھی صحیح ہے اور کفالہ بالنفس میں مال نہیں ہوتا۔ پس دوسری تعریف کی بناء پر کفالہ بالنفس کفالہ کی

تعریف سے خارج ہو جائے گا۔ حالانکہ کفالہ بالنفس بھی کفالہ ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ دوسری تعریف کی بناء پر کفیل کے ذمہ میں دین ثابت ہو جاتا ہے اور جب کفیل کے ذمہ میں دین ثابت ہو گیا اور اصیل بری نہیں ہوا تو دین دو ہو گئے حالانکہ دین فقط ایک تھا۔ پس ان وجوہ سے تعریف اول کو صحیح قرار دیا گیا ہے۔

کفالت کی قسمیں

قال الکفالة ضربان کفالة بالنفس و کفالة بالمال فالکفالة بالنفس جائزة والمضمون بهااحضار المکفول به و قال الشافعیؒ لا یجوز لانه کفل بما لا یقدر علی تسلیمه اذ لا قدرة لهٗ علی نفس المکفول به بخلاف الکفالة بالمال لان له ولایة علی مال نفسه ولنا قوله علیه السلام الزعیم غارم وهذا یفید مشروعیة الکفالة بنوعیها ولانه یقدر علی تسلیمه بطریقه بان یعلم الطالب مکانه فیخلی بینه وبینه او یستعین باعوان القاضی فی ذلک والحاجة ماسة الیه وقد امکن تحقیق معنی الکفالة فیه وهو الضم فی المطالبة

ترجمہ...... کفالہ کی دو قسمیں ہیں۔ کفالہ بالنفس اور کفالہ بالمال۔ پس کفالہ بالنفس جائز ہے اور اس سے جس چیز کی کفالت ہوتی ہے وہ مکفول بہ کو حاضر کرنا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ کفالہ بالنفس جائز نہیں ہے۔ کیونکہ وہ ایسی چیز کا کفیل ہوا جس کو سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے۔ کیونکہ اس کو نفس مکفول بہ پر کوئی قدرت نہیں ہے۔ برخلاف کفالہ بالمال کے کیونکہ کفیل کو اپنے مال پر ولایت حاصل ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ کفیل ضامن ہے اور یہ قول دونوں قسموں کے ساتھ کفالہ کی مشروعیت کا فائدہ دیتا ہے اور اسلئے کہ کفیل اس کو سپرد کرنے پر اس طریقہ سے قادر ہے کہ کفیل، مکفول لہٗ کو اس کا ٹھکانا بتادے۔ پس مکفول لہٗ اور مکفول بہ کے درمیان تخلیہ کردے یا اس بارے میں قاضی کے معاونین سے مدد لے اور کفالہ بالنفس کی ضرورت بھی پڑتی ہے۔ اور کفالہ بالنفس میں کفالہ کے معنیٰ کا ثابت کرنا بھی ممکن ہے اور وہ مطالبہ میں ذمہ کا ملانا ہے۔

تشریح...... صاحب قدوری نے فرمایا کہ کفالہ کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ کفالہ بالنفس ۲۔ کفالہ بالمال

ہمارے نزدیک کفالہ بالنفس جائز ہے اور کفالہ بالنفس میں جس چیز کی کفالت ہوتی ہے وہ نفس مکفول بہ کو حاضر کرنا ہے یعنی صرف اس شخص کی ذات حاضر کرنے کا ضامن اور کفیل ہے۔ حضرت امام شافعیؒ کا ضعیف قول یہ ہے کہ کفالہ بالنفس جائز نہیں ہے اور ان کا قول اظہر ہمارے مذہب کے موافق ہے۔ امام شافعیؒ کے قول ضعیف کی دلیل یہ ہے کہ کفالہ بالنفس میں کفیل نے ایسی چیز کا التزام کیا ہے جس کو سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے۔ کیونکہ کفیل کو نفس مکفول بہ پر کوئی قدرت نہیں ہے۔ جیسے ہوا میں پرندے کی بیع اسلئے ناجائز ہے کہ بائع مبیع سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے اور کفیل کو مکفول بہ کی ذات پر اسلئے قدرت نہیں کہ مکفول بہ آزاد ہے کفیل کے سامنے سر اطاعت خم نہیں کرے گا اور کفیل کو مکفول بہ کی ذات پر کوئی ولایت بھی حاصل نہیں ہے۔ خصوصاً جب وہ اسکے حکم کے بغیر کفیل بنا ہوا اور اگر مکفول بہ کے حکم سے کفیل بنا ہو تو بھی کفیل کیلئے مکفول بہ کی ذات پر ولایت ثابت نہیں ہوتی۔ پس جب کفیل کو مکفول بہ کی ذات پر ولایت حاصل نہیں ہے تو اسکو مکفول بہ کی ذات سپرد کرنے پر قدرت بھی حاصل نہ ہوگی اور جب مکفول بہ کی ذات سپرد کرنے پر قدرت نہیں ہے تو کفالہ بالنفس جائز بھی نہ ہوگا کیونکہ کفالہ جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ کفیل، مکفول بہ سپرد کرنے پر قادر ہو۔ برخلاف کفالہ بالمال کے، کہ کفیل کو اپنے مال پر

پوری پوری ولایت حاصل ہے اور جب کفیل کو اپنے مال پر ولایت حاصل ہے تو اس کو سپرد کرنے پر قادر بھی ہوگا۔ اور جب کفیل مال سپرد کرنے پر قادر ہے تو کفالہ بالمال جائز ہوگا۔

ہماری دلیل ... یہ ہے کہ رسول ہاشمی ﷺ نے فرمایا ہے الزعیم غارم یعنی کفیل ضامن ہے۔ یہ حدیث اپنے اطلاق کی وجہ سے کفالہ کی دونوں قسموں کی مشروعیت کا فائدہ دیتی ہے۔

دوسری دلیل ... اور امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ کہنا کہ کفیل مکفول بہ کی ذات سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے۔ غلط ہے بلکہ کفیل مکفول بہ کی ذات سپرد کرنے پر قادر ہے۔ بایں طور کہ کفیل اپنے مکفول لہ کو اس شخص کو ٹھکانا بتادے جس کی اس نے ذاتی کفالت کی ہے یعنی طالب یعنی مکفول لہ اور مطلوب یعنی مکفول بنفسہ کے درمیان تخلیہ کردے یا اس طریقہ سے کہ کفیل قاضی کی پولیس سے مدد لے کر مکفول بنفسہ کو قاضی کی مجلس میں مکفول لہ کے حوالہ کرنے کیلئے پیش کردے۔

تیسری دلیل ... کفالہ بالنفس کو کفالہ بالمال پر قیاس کرنا ہے یعنی جس طرح کفالہ بالمال کی ضرورت پڑتی ہے اسی طرح کفالہ بالنفس کی بھی ضرورت پڑتی ہے اور کفالہ بالنفس میں کفالہ کے معنی ثابت کرنا بھی ممکن ہیں اس طور پر کفیل جس طرح اپنے ذمہ کو مکفول عنہ کے ذمہ کے ساتھ مال کے مطالبہ میں ملاسکتا ہے۔ اسی طرح مکفول بنفسہ کو حاضر کرنے کے مطالبہ میں بھی ملاسکتا ہے۔ پس جب کفالہ بالنفس میں کفالہ کے معنی بھی موجود ہیں اور کفالہ بالنفس کی ضرورت بھی پڑتی ہے۔ تو کفالہ بالنفس کے جائز ہونے میں کیا شبہ رہ جاتا ہے۔

کن الفاظ سے کفالت منعقد ہوتی ہے

قال: وتنعقد إذا قال تكفلت بنفس فلان اوبرقبته اوبروحه اوبجسده اوبرأسه وكذا ببدنه وبوجهه لان هذه الالفاظ يعبر بها عن البدن اما حقيقة اوعرفا على مامر فى الطلاق وكذا اذا قال بنصفه اوبثلثه اوبجزء منه لان النفس الواحدة فى حق الكفالة لاتتجزى فكان ذكر بعضها شائعا كذكر كلها بخلاف ما اذا قال تكفلت بيد فلان اوبرجله لانه لايعبر بهما عن البدن حتى لايصح اضافة الطلاق اليهما وفيما تقدم يصح

ترجمہ ... اور کفالہ بالنفس منعقد ہو جائے گا جبکہ کفیل نے کہا کہ میں فلاں کے نفس یا فلاں کے رقبہ یا اسکی روح یا اسکے جسم یا اس کے سر کا کفیل ہو گیا اور اسی طرح میں نے اس کے بدن کی کفالت کی یا میں نے اس کے چہرے کی کفالت کی کیونکہ یہ الفاظ ایسے ہیں جن سے پورے بدن کو تعبیر کیا جاتا ہے یا تو حقیقتاً یا عرفاً چنانچہ کتاب الطلاق میں گذر چکا ہے اور اسی طرح اگر کہا کہ (میں نے) اس کے نصف یا ثلث یا اسکے کسی جز کی کفالت کی کیونکہ کفالت کے حق میں نفس واحدہ کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں۔ پس ایک نفس کے جزو شائع کو ذکر کرنا کل نفس کو ذکر کرنے کے مانند ہے۔ اس کے برخلاف اگر کہا کہ میں نے فلاں کے ہاتھ یا اس کے پاؤں کی کفالت کی کیونکہ ان دونوں سے انسان کے بدن کو تعبیر نہیں کیا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ ان کی طرف طلاق کو منسوب کرنا صحیح نہیں ہے اور سابقہ اعضاء میں صحیح ہے۔

تشریح ... کفالہ کی انواع واقسام سے فراغت کے بعد یہاں سے ان الفاظ کا ذکر ہے جو الفاظ کفالہ میں مستعمل ہوتے ہیں اور جن الفاظ سے کفالہ منعقد ہو جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جن الفاظ سے انسان کے پورے بدن کو تعبیر کیا جاتا ہے۔ خواہ حقیقتاً جیسے لفظ

نفس، جسد، روح خواہ عرفاً جیسے لفظ رقبہ، رأس اور وجہ ان سے کفالہ منعقد ہو جائے گا۔ مثلاً کسی نے کہا کہ میں فلاں کے نفس کا یا اس کی گردن کا یا اس کی روح کا یا اس کے جسم کا یا اس کے سر کا یا اس کے بدن کا یا اس کے چہرے کا کفیل ہو گیا تو ان الفاظ سے کفالہ منعقد ہو جائے گا کیونکہ یہ تمام الفاظ ایسے ہیں جن سے حقیقتاً یا عرفاً پورے بدن کو تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور پورے بدن کی کفالت چونکہ صحیح ہے اسلئے مذکورہ اعضائے بدن کی طرف کفالت کو منسوب کرنے سے کفالہ درست ہو جائے گا۔ جیسا کہ کتاب الطلاق میں گذر چکا کہ اگر مذکورہ اعضائے بدن کی طرف طلاق کو منسوب کیا گیا تو طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ پس اسی طرح یہاں بھی مذکورہ اعضائے بدن کی طرف کفالت منسوب کرنے سے کفالہ درست ہو جائے گا۔ اور اگر کفالت کو جزو شائع یعنی جز غیر معین کی طرف منسوب کیا گیا مثلاً یہ کہا کہ میں فلاں کے نصف یا ثلث یا ایک جز کا کفیل ہو گیا تو یہ کفالت بھی درست ہے۔ کیونکہ ایک ''نفس'' کفالہ کے حق میں متجزی اور منقسم نہیں ہوتا۔ لہٰذا جز شائع اور غیر معین جز کو ذکر کرنا ایسا ہوگا۔ جیسے کل بدن اور آج کل نفس کو ذکر کرنا۔ ہاں اگر یہ کہا کہ میں فلاں کے ہاتھ یا فلاں کے پاؤں کا کفیل ہو گیا تو کفالہ درست نہ ہوگا۔ کیونکہ لفظ ہاتھ اور لفظ پاؤں سے انسان کا پورا بدن تعبیر نہیں کیا جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ہاتھ یا پاؤں کی طرف طلاق منسوب کی گئی تو طلاق واقع نہیں ہوتی اور جو اعضاء پہلے گذرے ہیں یعنی نفس، رقبہ وغیرہ اور نصف، ثلث وغیرہ ان کی طرف منسوب کرنے سے طلاق ہو جاتی ہے۔

لفظ ضمنته سے بھی کفالت منعقد ہو جاتی ہے

وكذا اذا قال ضمنته لانه تصريح بموجبه اوقال هو على لانه صيغة الالتزام اوقال الى لانه في معنى على في هذا المقام قال عليه السلام ومن ترك مالا فلورثته ومن ترك كلا اوعيا لافالي وكذا اذا قال انازعيم به اوقبيل لان الزعامة هى الكفالة وقد روينا فيه والقبيل هو الكفيل ولهذا سمى الصك قبالة بخلاف ماذا قال انا ضامن لمعرفته لانه التزام المعرفة دون المطالبة

ترجمہ..... اور اسی طرح اگر کہا کہ میں اس کا ضامن ہو گیا۔ کیونکہ یہ کفالہ کے موجب کی تصریح ہے یا کہا کہ وہ مجھ پر ہے کیونکہ یہ التزام کا صیغہ ہے یا کہا کہ وہ میری طرف ہے۔ کیونکہ یہ اس مقام میں علی کے معنیٰ میں ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے مال چھوڑا وہ اس کے وارثوں کا ہے اور جس نے کوئی یتیم اولاد یا قابل پرورش قرابت دار چھوڑے تو وہ میری جانب ہیں۔ اور اسی طرح اگر کہا کہ میں اسکی ضمانت کا زعیم ہوں یا قبیل ہوں کیونکہ زعامت بھی کفالت ہے اور ہم اس بارے میں حدیث روایت کر چکے اور قبیل بھی کفیل ہے۔ اور اسی وجہ سے چک کو قبالہ کہتے ہیں۔ اس کے برخلاف اگر کسی نے کہا کہ میں اس کی شناخت کا ضامن ہوں کیونکہ اس نے شناخت کا التزام کیا ہے نہ کہ مطالبہ کا۔

تشریح..... امام ابوالحسن قدوریؒ نے فرمایا کہ لفظ ضمنتہ (میں فلاں کے نفس کا ضامن ہو گیا) کہنے سے بھی کفالہ منعقد ہو جاتا ہے کیونکہ لفظ ضمان ادا کرنے سے عقد کفالہ کے موجب کی صراحت ہو گئی ہے اور عقد چونکہ موجب کی تصریح کرنے سے منعقد ہو جاتا ہے اسلئے لفظ ضمان سے کفالہ منعقد ہو جائے گا جیسے عقد بیع لفظ تملیک سے منعقد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ تملیک عقد بیع کا موجب ہے اور اگر کہا ھو علی یعنی میں نے اپنے اوپر لازم کیا کہ جب اس کی حاضری مطلوب ہوگی تو میں اس کو حاضر کروں گا۔ اس سے بھی کفالہ منعقد ہو جائے گا۔ کیونکہ لفظ

علی التزام کا صیغہ ہے اور کفالہ میں بھی چونکہ مطالبہ کا التزام ہوتا ہے اسلئے لفظ علی سے کفالہ منعقد ہو جائے گا۔ اور اگر کہا ھو الی یعنی وہ میری طرف ہے تو اس سے بھی کفالہ منعقد ہو جائے گا۔ کیونکہ لفظ الی اس مقام میں علی کے معنیٰ میں ہے اور لفظ علی سے کفالہ چونکہ منعقد ہو جاتا ہے۔ اسلئے لفظ الی سے بھی منعقد ہو جائے گا اور لفظ الی کا علی کے معنیٰ میں ہونا حدیث سے بھی ثابت ہے کیونکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے **من ترک مالا فلورثته و من ترک کلاً او عیالا فالیّ** یعنی جس نے مال چھوڑا وہ تو اس کے وارثوں کے واسطے ہے۔ اور جس نے یتیم اولاد یا پرورش کے محتاج قرابتدار چھوڑے تو ان کی ذمہ داری مجھ پر ہے یعنی میں ان کا کفیل ہوں۔ ملاحظہ فرمایئے اللہ کے رسول ﷺ نے الی کو علی کے معنی میں استعمال کیا ہے اور اگر انا زعیم یا انا قبیل کہا تب بھی کفالہ منعقد ہو جائے گا۔ کیونکہ زعامت بھی کفالت کے معنیٰ میں مستعمل ہے۔ جیسا کہ حدیث الزعیم غارم میں وارد ہوا ہے اور قبیل کے معنی بھی کفیل کے آتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ چک اور دستاویز کو قبالہ کہا جاتا ہے کیونکہ انسان جو کچھ دستاویز میں لکھتا ہے وہ سب اپنے اوپر لازم کرتا ہے اور اپنے اوپر لازم کرنے والے ہی کو کفیل کہا جاتا ہے اسلئے انا قبیل انا کفیل کے معنیٰ میں ہوگا۔

ہاں اگر کسی نے مکفول بنفسہ کے بارے میں کہا کہ میں اس کو شناخت کرنے کا ضامن ہوں تو اس سے کفالہ منعقد نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں کفیل نے شناخت کرنے کا التزام کیا ہے۔ مطالبہ کا التزام نہیں کیا ہے حالانکہ کفالہ التزام مطالبہ کا نام ہے۔ مکفول بنفسہ کو شناخت کرنے کے التزام کا نام کفالہ نہیں ہے۔

کفالت بالنفس میں مکفول بہ کو وقت متعین میں سپرد کرنے کی شرط کی وہ تو کفیل پر مکفول لہٗ کو حاضر کرنا لازم ہے

قال: فان شرط فی الکفالة بالنفس تسلیم المکفول به فی وقت بعینه لزمه احضاره اذا طالبه فی ذلک الوقت وفاء بماالتزمه فان احضره والاحبسه الحاکم لا متناعه عن ایفاء حق مستحق علیه ولکن لایحبسه اول مرة فلعله مادری لما ذا یداعی ولو غاب المکفول بنفسه امهله الحاکم مدة ذهابه ومجیئه فان مضت ولم یحضره یحبسه لتحقق امتناعه عن ایفاء الحق

ترجمہ..... پھر اگر کفالہ بالنفس میں، مکفول بہ کو وقت معین میں سپرد کرنے کی شرط کی ہو تو کفیل پر مکفول کو حاضر کرنا لازم ہوگا۔ بشرطیکہ مکفول لہٗ اس وقت میں کفیل سے مطالبہ کرے تاکہ جو اس نے التزام کیا ہے وہ پورا کرے۔ پس اگر کفیل نے اس کو حاضر کر دیا (تو فبہا) ورنہ حاکم اس کو قید کرے گا کیونکہ وہ ایسا حق ادا کرنے سے رک گیا ہے۔ جو اس پر واجب ہے لیکن حاکم اس کو پہلی ہی مرتبہ قید نہ کرے گا۔ کیونکہ شاید اس کو معلوم نہ ہو کہ کیوں بلایا گیا ہے اور اگر مکفول بنفسہ غائب ہو گیا تو حاکم اس کو آمد و رفت کی مدت تک مہلت دے گا۔ پس اگر مدت گذر گئی اور کفیل اس کو حاضر نہ کر سکا تو حاکم اس کو قید کرے گا کیونکہ حق ادا کرنے سے اس کا رکنا متحقق ہو گیا ہے۔

تشریح.....صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کفالہ بالنفس میں ایک معینہ وقت میں مکفول بنفسہ کو سپرد کرنے کی شرط کی گئی تو کفیل پر اس وقت معینہ میں مکفول بنفسہ کو سپرد کرنا لازم ہوگا۔ بشرطیکہ مکفول لہٗ کفیل سے اس وقت میں مطالبہ کرے تاکہ کفیل اس کو ادا کرے جس کا اس نے التزام کیا ہے۔ پس اگر کفیل نے مکفول بنفسہ کو وقت معینہ میں سپرد کر دیا تو فبہا کفیل بری الذمہ ہو جائے گا۔ اور اگر کفیل

مکفول بنفسہ کو حاضر نہ کرسکا تو حاکم پہلی ہی مرتبہ میں کفیل کو گرفتار کر کے جیل خانہ میں ڈالنے کا حکم نہ کرے۔ کیونکہ بہت ممکن ہے کہ کفیل کو یہی معلوم نہ ہو کہ مجھ کو کیوں بلایا گیا ہے اور جب کفیل کو یہ معلوم نہیں کہ حاکم نے کیوں طلب کیا ہے تو کفیل مکفول بنفسہ کو پیش نہ کرنے میں ظالم بھی نہ ہوگا۔ اور جب کفیل ظالم نہیں ٹھہرا تو اس کو قید بھی نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ قید میں ڈالنا ظالم کی سزا ہے۔ اور اگر کفیل کو معلوم ہو گیا کہ حاکم نے مکفول بنفسہ کو حاضر کرنے کے لئے بلایا ہے مگر اسکے باوجود حاضر نہ کرسکا۔ تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو حاضر کرنے سے عاجز ہے یا حاضر کرنے پر قادر ہے۔ اگر قدرت کے باوجود حاضر نہ کرسکا تو حاکم کفیل کو قید کرے گا۔ کیونکہ کفیل ایک واجبی حق ادا کرنے سے رک گیا ہے اور واجبی حق ادا کرنے سے رکنے والا شریعت کی نظر میں ظالم ہے ظالم کی سزا حبس اور قید ہے اسلئے اس صورت میں کفیل کو محبوس کر دیا جائے گا۔ اور اگر کفیل مکفول بنفسہ کو سپرد کرنے سے عاجز ہے۔ بایں طور کہ مکفول بنفسہ غائب ہو گیا تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ مکفول بنفسہ کا ٹھکانا معلوم ہوگا یا اس کا ٹھکانا معلوم نہ ہوگا۔ اگر اول ہے تو حاکم اسکو آمد و رفت کی مدت تک مہلت دے گا۔ یعنی اتنی مدت مہلت دے گا کہ کفیل یہاں سے جائے اور مکفول بنفسہ جہاں موجود ہے اس سے مل کر اس کو ساتھ لائے اور یہاں پہنچے۔ پھر اگر یہ مدت گذر گئی اور کفیل مکفول بنفسہ کو حاضر نہ کرسکا تو اس صورت میں بھی کفیل کو محبوس کر دیا جائے گا۔ اسلئے کہ اس صورت میں بھی کفیل واجبی حق ادا کرنے سے رک گیا ہے۔ اور واجبی حق ادا کرنے سے رکنا چونکہ ظلم ہے اور ظلم کی سزا حبس اور قید ہے اسلئے اس صورت میں بھی کفیل کو قید خانہ میں ڈال دیا جائے گا اور اگر ثانی ہے یعنی مکفول بنفسہ غائب ہے اور اس کا ٹھکانا معلوم نہیں ہے تو مکفول لہ اس سلسلہ میں کفیل کے موافق ہوگا یا مخالف ہوگا۔ اگر اول ہے یعنی مکفول لہ بھی کہتا ہے کہ واقعی مکفول بنفسہ کا ٹھکانا معلوم نہیں ہے تو اس صورت میں کفیل سے فی الحال مطالبہ ساقط ہو جائے گا۔ یعنی جب تک مکفول بنفسہ کا ٹھکانا معلوم نہ ہو تو کفیل سے مطالبہ ساقط رہے گا کیونکہ اس صورت میں کفیل اور مکفول لہ دونوں فی الحال مکفول بنفسہ سپرد کرنے سے عاجز ہونے پر متفق ہیں اور اگر ثانی ہے یعنی کفیل کہتا ہے کہ مجھے اس کا ٹھکانا معلوم نہیں ہے اور مکفول لہ کہتا ہے کہ کفیل کو اس کا ٹھکانا معلوم ہے تو اگر مکفول بنفسہ کا نکلنا اور سفر کرنا معروف ہے یعنی لوگ جانتے ہیں کہ وہ فلاں جگہ تجارت وغیرہ کی غرض سے آتا جاتا رہتا تھا تو اس صورت میں مکفول لہ کا قول معتبر ہوگا اور کفیل کو اس جگہ جانے کا حکم کیا جائے گا جس جگہ کی لوگوں نے نشاندہی کی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ظاہر حال مکفول لہ کے موافق ہے اور ظاہر حال جس کے موافق ہوتا ہے وہ مدعی علیہ ہوتا ہے۔ اسلئے مکفول لہ مدعی علیہ ہوا اور جب مکفول لہ مدعی علیہ ہے تو کفیل مدعی ہوگا اور مسئلہ مفروضہ یہ ہے کہ مدعی کے پاس بینہ موجود نہیں ہے اور جس وقت مدعی کے پاس بینہ موجود نہ ہو تو مدعی علیہ کا قول معتبر ہوتا ہے۔ اسلئے اس صورت میں مدعی علیہ یعنی مکفول لہ کا قول معتبر ہوگا اور اگر مکفول بنفسہ کے نکلنے اور تجارت وغیرہ کیلئے جانے کی جگہ معروف نہ ہو تو کفیل کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں کفیل کا قول ظاہر حال اور اصل کے موافق ہے لہٰذا کفیل مدعی علیہ ہوگا اور مدعی کے پاس بینہ نہ ہونے کی صورت میں چونکہ مدعی علیہ کا قول معتبر ہوتا ہے۔ اسلئے اس صورت میں مدعی علیہ یعنی کفیل کا قول معتبر ہوگا۔

مکفول بنفسہ شخص مرتد ہو گیا العیاذ باللہ اور دار الحرب میں لاحق ہو گیا تو کفیل اتنی مدت گویا عاجز ہے اسے مہلت دی جائے گی

قال وكذا اذا ارتدو العياذ بالله ولحق بدار الحرب وهٰذا لانه عاجز في المدة فينظر كالذي اعسرولو سلمه قبل ذٰلك برئ لان الاجل حقه فيملك اسقاطه كما في الدين المؤجل

ترجمہ اور اسی طرح اگر مکفول بنفسہ نعوذ باللہ منہ مرتد ہو کر دار الحرب میں لاحق ہو گیا اور یہ اسلئے کہ کفیل اتنی مدت تک عاجز ہے لہٰذا اس کو مہلت دی جائے گی۔ جیسے اس شخص کو جو تنگدست ہو گیا ہے۔ اور اگر کفیل نے مکفول بنفسہ کو وقت معینہ سے پہلے سپرد کر دیا تو بری ہو گیا۔ کیونکہ میعاد کفیل کا حق ہے لہٰذا وہ اس کو ساقط کرنے کا بھی مالک ہے جیسے ادھار قرضہ میں ہوتا ہے۔

تشریح ... صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ اگر مکفول بنفسہ مرتد ہو کر دار الحرب میں چلا گیا اور دار الحرب والوں سے دار الاسلام والوں کا آمد و رفت کے سلسلہ میں یہ معاہدہ ہے کہ وہ ہمارے یہاں آ سکتے ہیں اور ہم دار الحرب جا سکتے ہیں۔ تو ایسی صورت میں بھی کفیل کو آمد و رفت کی مدت تک کیلئے مہلت دی جائے گی۔ اگر اس مدت میں لا کر حاضر کر دیا تو سبحان اللہ ورنہ کفیل کو جیل خانہ پہنچا دیا جائے گا۔ اور اس صورت میں مہلت اسلئے دی گئی کہ کفیل اتنی مدت تک عاجز ہے اور عاجز کو مہلت دی جاتی ہے۔ اسلئے کفیل کو اتنی مدت مہلت دی گئی ہے۔ جیسا کہ قرضدار کے قرضہ کی ادائیگی کا کوئی وعدہ ہو مگر وہ اپنی تنگدستی کی وجہ سے ایسا ہو گیا کہ قرضہ ادا نہیں کر سکتا تو اس کو فراخی کے وقت تک مہلت دی جاتی ہے۔ پس اسی طرح مذکورہ صورت میں چونکہ کفیل بھی عاجز ہے اسلئے آمد و رفت کی مدت تک اس کو مہلت دی جائے گی۔

اور اگر دار الحرب اور دار الاسلام کے درمیان اس طرح کا کوئی معاہدہ نہ ہو تو کفیل چونکہ اس صورت میں بالکل عاجز ہے۔ اسلئے اس سے اب کوئی مواخذہ نہیں کیا جائے گا۔

اور اگر کفیل نے مکفول بنفسہ کو وقت معینہ سے پہلے سپرد کر دیا تو کفیل بری ہو جائے گا کیونکہ میعاد، کفیل کا حق ہے اور ہر صاحب حق کو چونکہ اپنا حق ساقط کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اسلئے کفیل کو بھی اپنا حق میعاد ساقط کرنے کا اختیار ہو گا جیسے میعادی ادھار میں ہے کہ اگر قرضدار نے مدت سے پہلے ادا کر دیا تو قرضدار بری ہو جائے گا۔ کیونکہ مدت اسی کا حق تھا۔ پس اسی طرح کفالہ میں بھی مدت مذکور چونکہ کفیل کا حق ہے اسلئے مدت سے پہلے ادا کرنے سے بری ہو جائے گا۔

مکفول بہ کو ایسی جگہ حاضر کیا کہ مکفول لہ کو مخاصمت پر قدرت ہو تو کیا حکم ہے

قال: وإذا أحضره وسلمه في مكان يقدر المكفول له ان يخاصمه فيه مثل ان يكون في مصر برئ الكفيل من الكفالة لانه اتى بما التزمه وحصل المقصود به وهٰذا لانه ماالتزم التسليم الامرة

ترجمہ ... اور اگر کفیل نے اس کو لا کر ایسی جگہ سپرد کیا جہاں مکفول لہ کو اس کے ساتھ خصومت کی قدرت ہے جیسے شہر کے اندر ہو تو کفیل، کفالہ سے بری ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے جو کچھ التزام کیا تھا وہ پورا کر دیا اور ایسا کرنے سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے اور یہ اسلئے کہ کفیل

نے ایک ہی مرتبہ سپرد کرنے کا التزام کیا تھا۔

تشریح　صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کفیل نے مکفول بنفسہ کو لاکر ایسی جگہ مکفول لہٗ کے سپرد کیا جہاں مکفول لہٗ اس کے ساتھ مخاصمہ اور محاکمہ کر سکتا ہے مثلاً شہر کے اندر سپرد کیا تو کفیل بری ہو جائے گا۔ خواہ مکفول لہٗ اس کو قبول کرے یا قبول نہ کرے کیونکہ کفالہ بالنفس سے مقصود قاضی کی عدالت میں مخاصمہ اور محاکمہ ہے۔ پس جب کفیل نے ایسی جگہ سپرد کر دیا جہاں مکفول لہٗ، مکفول بنفسہ سے مخاصمہ اور محاکمہ کر سکتا ہے تو مقصود حاصل ہو گیا اور مقصود اسلئے بھی حاصل ہو گیا کہ کفیل نے فقط ایک بار سپرد کرنا اپنے اوپر لازم کیا تھا اور ایک بار وہ سپرد کر چکا۔ بہر حال کفالہ کا مقصود حاصل ہو گیا ہے۔ اور جب کفالہ کا مقصود حاصل ہو گیا تو کفیل بری ہو جائے گا۔

فوائد..... صاحبینؒ کے نزدیک کفیل کا مکفول بنفسہ کو اس شہر میں سپرد کرنا معتبر ہوگا۔ جس شہر میں وہ کفیل ہوا تھا۔ اور حضرت امام صاحب کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے بلکہ جس شہر میں سپرد کرے گا معتبر ہوگا۔

کفیل نے یہ شرط لگائی کہ وہ قاضی کی مجلس میں سپرد کرے گا پھر بازار میں سپرد کر دیا تو بری ہو جائے گا یا نہیں

واذا كفل على ان يسلمه فى مجلس القاضى فسلمه فى السوق برئ لحصول المقصود وقيل فى زماننا لا يبرأ لان الظاهر المعاونة على الامتناع لا على الاحضار فكان التقييد مفيدا

ترجمہ..... اور اگر اس شرط پر کفیل ہوا کہ وہ اس کو قاضی کی مجلس میں سپرد کرے گا پھر اس شخص نے اس کو بازار میں سپرد کر دیا تو بری ہو گیا کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا ہے اور کہا گیا کہ ہمارے زمانہ میں بری نہیں ہوگا۔ کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ (لوگ اس کو) چھڑانے پر معاونت کریں گے نہ کہ حاضر کرنے پر اسلئے مجلس قاضی کی قید لگانا مفید ہوگا۔

تشریح　مسئلہ، اگر کوئی شخص اس شرط پر کفیل ہوا کہ میں مکفول بنفسہ کو قاضی کی مجلس میں سپرد کروں گا لیکن اس نے اس کو بازار میں مکفول لہٗ کے سپرد کیا تو کفیل بری ہو جائے گا۔ کیونکہ مکفول لہٗ کا مقصود یعنی قدرت علی المحاکمہ حاصل ہے کہ مکفول لہٗ اس کو قاضی کے پاس لے جا کر اس سے مخاصمہ اور محاکمہ کر سکتا ہے۔ علمائے متاخرین نے کہا ہے کہ ہمارے زمانے میں مجلس قاضی کے علاوہ بازار وغیرہ میں سپرد کرنے سے کفیل بری نہ ہوگا۔ کیونکہ آج کل فسق و فجور اور فساد کا زمانہ ہے۔ لہٰذا اگر کفیل نے مجلس قاضی کے علاوہ بازار وغیرہ میں مکفول بنفسہ کو مکفول لہٗ کے حوالہ کیا اور مکفول بنفسہ شور مچانے لگا اور اپنی مظلومیت کا اظہار کرنے لگا تو لوگ اس کو چھڑانے میں مددگار ہو جائیں گے اور مکفول لہٗ کی اس بارے میں کوئی مدد نہ کرے گا کہ مکفول بنفسہ کو قاضی کی عدالت میں حاضر کیا جائے تاکہ مکفول لہٗ اپنے حق کے سلسلہ میں اس سے مخاصمہ کر سکے۔ پس جب یہ بات ہے تو مکفول بنفسہ کی حاضری کو مجلس قاضی کے ساتھ مقید کرنا مفید ہوگا۔ اور جب مجلس قاضی کے ساتھ مقید کرنا مفید ہے تو مجلس قاضی میں حاضری کی شرط کے ساتھ مجلس قاضی کے علاوہ میں حاضر کرنا معتبر نہ ہوگا اور اس سے کفیل بری نہ ہوگا۔

کفیل نے مکفول بنفسہ کو کسی میدان یا جنگل میں سپرد کیا تو کفیل بری نہ ہوگا

وان سلمه في بريّة لم يبرأ لانه لا يقدر على المخاصمة فيها فلم يحصل المقصود وكذا اذا سلمه في سواد لعدم قاضٍ يفصل الحكم فيه ولو سلم في مصر اخر غير المصر الذى كفل فيه برئ عندابي حنيفة للقدرة على المخاصمة فيه وعندهما لايبرأ لانه قد يكون شهوده فيما عيّنه ولو سلمه في السجن وقد حبسه غير الطالب لايبرأ لانه لا يقدر على المخاصمة فيه

ترجمہ اور اگر کفیل نے مکفول بنفسہ کو کسی میدان وجنگل میں سپرد کیا تو کفیل بری نہ ہوگا اور اسی طرح اگر کفیل نے مکفول بنفسہ کو کسی دیہات میں سپرد کیا۔ کیونکہ وہاں کوئی قاضی نہیں ہے جو حکم کا فیصلہ کرے گا اور اگر اس شہر کے علاوہ جس میں کفیل ہوا تھا سپرد کیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک بری ہو جائے گا۔ کیونکہ مکفول لہٗ اس شہر میں مخاصمہ پر قادر ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک بری نہیں ہوگا کیونکہ کبھی مکفول لہٗ کے گواہ اس شہر میں ہوتے ہیں جو اس نے معین کیا تھا اور اگر کفیل نے مکفول بنفسہ کو قید خانہ میں سپرد کیا درانحالیکہ اس کو مکفول لہٗ کے علاوہ نے سپرد کرایا ہے تو بھی بری نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ قید خانہ میں مخاصمہ پر قادر نہیں ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کفیل نے مکفول بنفسہ کو کسی میدان اور جنگل میں مکفول لہٗ کے سپرد کیا تو بالاتفاق کفیل، کفالہ سے بری نہ ہوگا۔ کیونکہ ایسی غیر آباد جگہ میں مکفول لہٗ مکفول بنفسہ کے ساتھ مخاصمت نہیں کر سکتا اور جب مکفول لہٗ مکفول بنفسہ کے ساتھ مخاصمہ کرنے پر قادر نہیں ہے تو کفالہ سے جو مقصود تھا یعنی مخاصمہ پر قادر ہونا وہ بھی حاصل نہ ہوگا۔ اور جب مقصود حاصل نہیں ہوا تو کفیل، کفالہ سے بری بھی نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کفیل نے مکفول بنفسہ کو ایسے دیہات میں مکفول لہٗ کے حوالہ کیا جہاں قاضی اور حاکم نہیں رہتا۔ تو اس سے بھی کفیل بری نہ ہوگا۔ کیونکہ وہاں جب فیصلہ دینے والا قاضی موجود نہیں تو مکفول لہٗ مکفول بنفسہ کے ساتھ مخاصمہ کیسے کر سکتا ہے۔ پس ایسے دیہات میں سپرد کرنے سے بھی چونکہ مکفول لہٗ کا مقصود حاصل نہیں ہوتا۔ اسلئے یہاں سپرد کرنے سے بھی کفیل بری نہ ہوگا۔

اور اگر اس شہر کے علاوہ جس میں کفیل ہوا تھا دوسرے کسی شہر میں کفیل نے مکفول بنفسہ کو سپرد کیا تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفیل بری ہو جائیگا۔ دلیل یہ ہے کہ مکفول لہٗ اس شہر میں بھی مخاصمہ کرنے پر قادر ہے۔ کیونکہ مخاصمہ اور محاکمہ ہر شہر کے قاضی کے پاس کر سکتا ہے۔ پس جب ہر قاضی کے پاس مخاصمہ کر کے فیصلہ لینا ممکن ہے تو مکفول بنفسہ کو سپرد کرنے کے سلسلہ میں دونوں شہر برابر ہوئے اور صاحبینؒ کے نزدیک دوسرے شہر میں سپرد کرنے سے کفیل بری نہ ہوگا۔ اسی کے قائل امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ ہیں۔ کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مکفول لہٗ کے گواہ اسی شہر میں ہوتے ہیں جو اس نے معین کیا تھا۔ اور دوسرے شہر میں گواہوں کا پیش کرنا دشوار ہے تو دوسرے شہر میں سپرد کرنے سے بغیر گواہوں کے مخاصمہ نہیں کر سکے گا۔ اور جب دوسرے شہر میں مخاصمہ نہیں کر سکتا تو اس کا مقصود بھی حاصل نہ ہوگا۔ اور جب مکفول لہٗ کا مقصود حاصل نہیں ہوا تو کفیل کا مکفول بنفسہ کو دوسرے شہر میں سپرد کرنا بھی معتبر نہ ہوگا۔ بعض علماء نے فرمایا کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف عصر اور زمانے کا اختلاف ہے۔ حضرت امام صاحبؒ کا زمانہ خیر کا زمانہ ہے۔ لوگوں میں صلاح اور تقویٰ غالب تھا۔ ہر شہر کا حاکم، خلیفہ کے حکم کے سامنے سرِ اطاعت جھکا دیا کرتا تھا، رشوت خوری بھی زیادہ نہیں تھی، اس لئے ہر شہر برابر تھا خواہ کسی شہر میں سپرد کرے مکفول لہٗ کیلئے ہر شہر میں اس شہر کے قاضی کے ذریعہ اپنا حق وصول کرنا آسان

تھا۔ مگر صاحبین کے زمانے میں لوگوں کے حالات بدل گئے۔ شر و فساد غالب آ گیا لوگ رشوتوں کی طرف مائل ہونے لگے۔ حکام کے اندر خلیفہ کی اطاعت کا جذبہ کم ہو گیا۔ ظاہر ہے ایسی حالت میں تمام قاضی برابر نہیں ہو سکتے اور جب تمام قاضی برابر نہیں ہیں تو جس شہر میں کفالہ منعقد ہوا ہے اس کے ساتھ سپرد کرنے کو مقید کرنا مفید ہوگا۔ اور جب مقید کرنا مفید ہے تو جس شہر کے ساتھ مکفول بنفسہ کو مقید کیا گیا ہے اسی شہر میں سپرد کرنا معتبر ہوگا۔ اس کے علاوہ میں سپرد کرنا معتبر نہ ہوگا۔

اور اگر کفیل نے مکفول بنفسہ کو قید خانہ میں سپرد کیا درانحالیکہ مکفول بنفسہ مکفول لہ کے علاوہ کسی دوسرے کی وجہ سے گرفتار ہے تو اس صورت میں کفیل بری نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں مکفول لہ مکفول بنفسہ سے مخاصمہ پر قادر نہ ہوگا۔ اور اگر مکفول بنفسہ مکفول لہ کی وجہ سے گرفتار ہے تو اس صورت میں کفیل بری ہو جائے گا۔

مکفول بہ کی موت سے کفیل بالنفس کفالت سے بری ہو جاتا ہے

قال: واذا مات المکفول به برئ الکفیل بالنفس من الکفالة لانه عجز عن احضاره ولا نه سقط الحضور عن الاصل فیسقط الاحضار به عن الکفیل وکذا اذا مات الکفیل لانه لم یبق قادرا علی تسلیم المکفول بنفسه وماله لایصلح لایفاء هذا الواجب بخلاف الکفیل بالمال ولو مات المکفول له فللوصی ان یطالب الکفیل وان لم یکن فلوارثه لقیامه مقام المیت

ترجمہ۔ اور جب مکفول بہ مر گیا تو کفیل بالنفس کفالہ سے بری ہو گیا کیونکہ کفیل اسکو حاضر کرنے سے عاجز ہو گیا۔ اور اسلئے کہ حضور (حاضر ہونا) خود مکفول بہ سے ساقط ہو گیا۔ تو کفیل سے اس کا حاضر کرنا بھی ساقط ہو جائے گا اور اسی طرح اگر کفیل مر گیا اسلئے کہ وہ مکفول بنفسہ کو سپرد کرنے پر قادر نہیں رہا اور اس کا مال اس واجب کو ادا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔ برخلاف کفیل بالمال کے۔ اور اگر مکفول لہ مر گیا تو اس کے وصی کو یہ حق ہے کہ وہ کفیل سے مطالبہ کرے۔ اور اگر وصی نہ ہو تو اس کے وارث کو اختیار ہے۔ کیونکہ وارث میت کے قائم مقام ہوتا ہے۔

تشریح۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفول بنفسہ یعنی مدعی علیہ مر گیا تو کفیل، کفالہ بالنفس سے بری ہو جائے گا۔ اسی کے قائل امام احمدؒ ہیں اور امام شافعیؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے اور اسی طرح اگر کفیل مر گیا تو بھی کفالہ اس سے ساقط ہو جائے گا۔ دلیل یہ ہے کہ کفالہ بالنفس کی بقا کفیل اور مکفول بنفسہ دونوں کی بقاء پر موقوف ہے۔ اور ان دونوں کی موت یا دونوں میں سے ایک کی موت کفالہ کو ختم کر دیتی ہے۔ کیونکہ جب مکفول بنفسہ مر گیا تو کفیل اس کو حاضر کرنے سے عاجز ہو گیا اور جب کفیل، مکفول بنفسہ کو سپرد کرنے سے عاجز ہو جائے تو کفالہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اسلئے اس صورت میں کفالہ ساقط ہو جائے گا اور کفیل اس سے بری ہو جائے گا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ جب مکفول بنفسہ مر گیا تو اس سے حاضر ہونا ساقط ہو گیا اور جب مکفول بنفسہ سے حاضر ہونا ساقط ہو گیا تو کفیل سے اس کو حاضر کرنا ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ براۃ اصیل (مکفول بنفسہ) براۃ کفیل کو واجب کرتا ہے۔

اور جب کفیل مر گیا تو چونکہ وہ مکفول بنفسہ کو سپرد کرنے پر قادر نہ رہا بلکہ عاجز ہو گیا اس لئے اس سے کفالہ ساقط ہو جائے گا۔ اور رہا یہ اعتراض کہ کفیل کے ترکہ سے وہ دین ادا کیا جا سکتا ہے جو مکفول لہ کا مکفول بنفسہ پر واجب ہے تو کفیل کے مرنے سے کفالہ ساقط نہ

ہونا چاہئے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کفالہ بالنفس میں کفیل مکفول بنفسہ کو حاضر کرنے اور سپرد کرنے کا کفیل ہوتا ہے مال ادا کرنے کا کفیل نہیں ہوتا۔ اور "مال" اس جواب یعنی احضار مکفول بنفسہ کو ادا کرنے کی نہ اصالۃً صلاحیت رکھتا ہے اور نہ نیابۃً۔ اصالۃً تو اسلئے کہ اس نے اپنے اوپر مال لازم نہیں کیا تھا بلکہ مکفول بنفسہ کو حاضر کرنا لازم کیا تھا اور نیابۃً اسلئے کہ مال نفس کا نائب اور قائم مقام نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف کفیل بالمال ہے کہ اس کی موت سے کفالۂ مالی باطل نہیں ہوتا۔ کیونکہ کفیل کا مال نائب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اس لئے اس کے ترکہ سے مکفول لہٗ کا حق ادا کر دیا جائے گا۔ اور پھر کفیل کے وارث مکفول عنہ سے اس کا رجوع کریں گے بشرطیکہ یہ کفالہ مکفول عنہ کے حکم سے منعقد ہوا ہو۔ اور کفیل اس کے حکم سے کفیل بنا ہو اور اگر مکفول لہٗ مر گیا ہو تو مکفول لہٗ کے وصی کو یہ حق ہے کہ وہ کفیل سے مطالبہ کرے۔ اور اگر مکفول لہٗ کا وصی نہ ہو تو اس کے ورثاء کو یہ حق حاصل ہوگا۔ کیونکہ وصی اور وارث دونوں میں سے ہر ایک میت کا قائم مقام ہوتا ہے۔ پس مکفول لہٗ کے مر جانے کے بعد ان دونوں میں سے ہر ایک کو علی الترتیب مکفول لہٗ کی طرح کفیل سے مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہوگا۔

کسی دوسرے کا کفیل بالنفس ہوا یہ نہیں کہا کہ جب میں تم کو دے دوں تو بری ہوں ادا کرنے سے بری ہو جائے گا

قال ومن كفل بنفس اخر ولم يقل اذا دفعت اليك فانا بريٌ فدفعه اليه فهو بريٌ لانه موجب التصرف فيثبت بدون التنصيص عليه ولا يشترط قبول الطالب التسليم كما في قضاء الدين ولو سلم المكفول به نفسه من كفالته صح لانه مطالب بالخصومة فكان له ولاية الدفع وكذا اذا سلمه اليه وكيل الكفيل اورسوله لقيامهما مقامه

ترجمہ اور جو شخص دوسرے کے نفس کا کفیل ہوا اور یہ نہیں کہا کہ جب میں تجھے دے دوں تو میں بری ہوں۔ پس کفیل نے مکفول بنفسہ کو مکفول لہٗ کے سپرد کر دیا تو کفیل بری ہو جائے گا۔ کیونکہ بری ہونا تصرف کا موجب ہے۔ پس بغیر اس کی صراحت کئے بری ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اور مکفول لہٗ کا سپرد کرنے کو قبول کرنا شرط نہیں ہے۔ جیسے ادائے قرض میں ہے اور اگر مکفول بہ نے بذات خود اپنے آپ کو اس کی کفالت کی وجہ سے سپرد کیا تو صحیح ہے۔ کیونکہ مکفول بہ سے خود خصومت کا مطالبہ ہے تو اس کو خصومت دفع کرنے کی ولایت بھی ہوگی اور اسی طرح جب مکفول بہ کو کفیل کے وکیل یا اس کے قاصد نے مکفول لہٗ کے سپرد کیا۔ کیونکہ یہ دونوں کفیل کے قائم مقام ہیں۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کے نفس کو حاضر کرنے کا کفیل ہوا مگر کفیل نے مکفول لہٗ کو مخاطب بنا کر یہ نہیں کہا کہ جب میں مکفول بنفسہ کو تیرے سپرد کروں گا تو میں بری ہو جاؤں گا۔ پس کفیل نے مکفول بنفسہ کو مکفول لہٗ کے حوالہ کر دیا تو کفیل بری ہو گیا۔ کیونکہ کفالہ بالنفس کا موجب یہ ہے کہ جب کفیل مکفول بنفسہ کو سپرد کرتا ہے تو وہ کفالہ سے بری ہو جاتا ہے اور یہاں کفیل کی طرف سے مکفول بنفسہ کو سپرد کرنا چونکہ پایا گیا اسلئے کفیل کا بری ہونا بھی پایا جائے گا۔ رہی یہ بات کہ کفیل نے کفالہ بالنفس کے موجب یعنی برائت عند التسلیم کی صراحت نہیں کی ہے۔ یعنی یہ نہیں کہا کہ سپرد کرتے ہی میں بری ہو جاؤں گا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ موجب ثابت ہونے کیلئے اس کی صراحت کرنا شرط نہیں ہے۔ لہٰذا برأۃ جو کفالہ بالنفس کا عند التسلیم موجب ہے صراحت کئے بغیر ثابت ہو جائے گی۔

جیسے خریدنے سے ''مبیع'' میں مشتری کی ملک ثابت ہوجاتی ہے۔ کیونکہ ثبوت ملک عقد شراء کا موجب ہے۔ اور ثبوت موجب کیلئے اس کی صراحت کرنا شرط نہیں ہے یعنی ملک ثابت ہونے کیلئے یہ کہنا شرط نہیں ہے کہ اگر میں نے اس چیز کو خرید لیا تو میں اسکا مالک ہوجاؤں گا اور جیسے نکاح صحیح سے جماع کا حلال ہونا ثابت ہوجاتا ہے کیونکہ نکاح صحیح کا موجب، جماع کا حلال ہونا ہے اور واجب ثابت ہونے کیلئے اس کی صراحت شرط نہیں ہے۔ پس اسی طرح کفیل کا بری ہونا بھی چونکہ عند التسلیم کفالہ بالنفس کا موجب ہے اسلئے مکفول بنفسہ کو سپرد کرتے ہی کفیل بری ہوجائے گا۔ خواہ بری ہونے کی صراحت کی ہو یا صراحت نہ کی ہو۔

صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ جب کفیل، مکفول بنفسہ کو مکفول لہٗ کے سپرد کرے گا تو مکفول لہٗ کا قبول کرنا شرط نہیں ہوگا۔ یعنی مکفول لہٗ قبول کرے یا قبول نہ کرے دونوں صورتوں میں کفیل بری ہوجائے گا۔ جیسے اگر قرضدار نے قرض خواہ کا قرضہ اس کے سپرد کیا اور قرض خواہ کیلئے قبضہ سے کوئی چیز رکاوٹ بھی نہیں ہے تو قرضدار قرضہ سے بری ہوجائے گا۔ خواہ قرضخواہ اس پر قبضہ کرے یا قبضہ نہ کرے۔ اسی طرح مکفول بنفسہ سپرد کرنے سے کفیل بری ہوجائے گا۔ مکفول لہٗ اسکو قبول کرے یا قبول نہ کرے۔ دلیل یہ ہے کہ کفیل کا ذمہ اس چیز کو ادا کرنے سے بری ہوجاتا ہے جس کو ادا کرنے کا اس نے التزام کیا تھا۔ اور اس کے ساتھ یعنی مکفول لہٗ کے قبول کرنے پر موقوف نہیں رہتا۔ کیونکہ اگر مکفول لہٗ کے قبول کرنے پر موقوف رکھا گیا اور کبھی مکفول لہٗ قبول کرنے سے رک گیا تو اس میں کفیل کا نقصان ہوگا اور شریعت اسلام ہر شخص کا ضرر اور نقصان بقدر امکان دور کرتی ہے۔ اسلئے کفیل کے ضرر کو دور کرنے کیلئے مکفول لہٗ کے قبول کرنے پر برأت کو موقوف نہیں کیا گیا ہے۔

اور اگر مکفول بنفسہ نے بذات خود اپنے آپ کو کفیل کی طرف سے مکفول لہٗ کے سپرد کر دیا تو یہ بھی صحیح ہے یعنی اس صورت میں بھی کفیل بری ہوجائے گا۔ کیونکہ مکفول بنفسہ خود بھی مطالب ہے یعنی مکفول لہٗ جس طرح کفیل سے مطالبہ کرنے کا مجاز ہے اسی طرح مکفول بنفسہ سے مطالبہ کرنے کا مجاز ہے اور جب مکفول بنفسہ سے خود خصومت کا مطالبہ ہے تو اس کو خصومت دور کرنے کی ولایت بھی حاصل ہوگی۔ حاصل یہ کہ مکفول بنفسہ پر اپنے آپ کو سپرد کرنا دو جہتوں سے واجب ہے۔ ایک تو خود اپنی طرف سے اور دوسرے کفیل کی طرف سے پس جب تک مکفول بنفسہ نے یہ صراحت نہیں کی کہ میں اپنے آپ کو کفیل کی طرف سے سپرد کرتا ہوں تو یہ سپردگی کفیل کی طرف سے شمار نہ ہوگی اور کفیل بری نہ ہوگا۔ مگر جب اس نے یہ وضاحت کردی کہ میں اپنے آپ کو کفیل کی طرف سے سپرد کرتا ہوں تو یہ سپردگی کفیل کی طرف سے ہوگی اور کفیل بری ہوجائے گا اور اگر مکفول بنفسہ کو کفیل کے وکیل یا اس کے قاصد نے مکفول لہٗ کے سپرد کر دیا تو اس صورت میں بھی کفیل بری ہوجائے گا۔ کیونکہ وکیل اور قاصد دونوں کفیل کے قائم مقام ہیں اور قائم مقام کا فعل چونکہ اصل کا فعل شمار ہوتا ہے اسلئے ان کا سپرد کرنا درحقیقت کفیل کا سپرد کرنا ہے اور کفیل کے سپرد کرنے سے کفیل چونکہ بری ہوجاتا ہے۔ اسلئے کفیل کے وکیل اور قاصد کے سپرد کرنے سے بھی کفیل بری ہوجائے گا۔

کفیل بالنفس نے یہ شرط لگائی کہ اگر فلاں وقت حاضر نہ کرسکا تو میں ضامن ہوں گا ضمان مکفول بنفسہ پر ہوگا

قال: فإن تكفل بنفسه على انه لم يواف به الى وقت كذا فهو ضامن لما عليه وهو الف فلم يحضره الى ذٰلک الوقت لزمه ضمان المال لان الكفالة بالمال معلقة بشرط عدم الموافاة وهٰذا التعليق صحيح فاذا وجد الشرط لزمه المال ولا يبرأ عن الكفالة بالنفس لان وجوب المال عليه بالكفالة لا ينافي الكفالة بنفسه

اذ كل واحد منهما للتوثق وقال الشافعیؒ لاتصح هذه الكفالة لانه تعليق سبب وجوب المال بالحظر فاشبه البيع ولنا انه يشبه البيع ويشبه النذر من حيث انه التزام فقلنا لايصح تعليقه بمطلق الشرط كهبوب الريح ونحوه ويصح بشرط متعارف عملا بالشبهين والتعليق بعدم الموافاة متعارف

ترجمہ ... اگر کوئی شخص کسی کے نفس کا اس شرط پر کفیل ہوا کہ اگر فلاں وقت پر اس کو حاضر نہ کر سکا تو وہ اس کا ضامن ہے جو کچھ مکفول بنفسہ پر ہے۔اور وہ ہزار درہم ہیں۔ پھر وہ اس وقت میں مکفول بنفسہ کو نہ لا سکا تو کفیل پر مال کا ضمان لازم ہوگا۔ اسلئے کہ کفالہ بالمال، مکفول بنفسہ کو حاضر نہ کرنے کی شرط پر معلق ہے اور یہ تعلیق صحیح بھی ہے۔ پس جب شرط پائی گئی تو کفیل پر مال لازم ہوگا۔اور کفالہ بالنفس سے بری نہ ہوگا۔ کیونکہ کفالہ کی وجہ سے کفیل پر مال لازم ہونا کفالہ بنفسہ کے منافی نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک اعتماد کیلئے ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ یہ کفالہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ وجوب مال کے سبب کو امر متردد پر معلق کرنا ہے۔پس یہ بیع کے مشابہ ہو گیا۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ بیع کے مشابہ بھی ہے اور نذر کے مشابہ بھی ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ لازم کرنا ہے۔ پس ہم نے کہا کہ اس کو مطلق شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے جیسے ہوا کا چلنا اور اسکے مانند اور شرط متعارف پر معلق کرنا صحیح ہے تاکہ دونوں مشابہتوں پر عمل ہو سکے اور عدم موافات کی شرط پر معلق کرنا متعارف ہے۔

تشریح ... صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد، حامد کیلئے شاہد کی طرف سے کفیل بالنفس ہوا یعنی خالد، شاہد کو حاضر کرنے کا کفیل ہوا۔ اور اس نے یہ کہا کہ اگر میں مکفول بنفسہ یعنی شاہد کو فلاں وقت تک حاضر نہ کر سکا تو مکفول بنفسہ یعنی شاہد پر جو کچھ واجب ہے یعنی ایک ہزار روپیہ میں اس کا ضامن ہوں۔ اتفاق کی بات کہ کفیل یعنی خالد مکفول بنفسہ یعنی شاہد کو اس وقت تک پیش نہ کر سکا تو کفیل، مکفول لہ یعنی حامد کیلئے ایک ہزار روپیہ کا ضامن ہوگا۔ مگر اس کے باوجود کفالہ بالنفس سے بری نہ ہوگا بلکہ مکفول بنفسہ کو حاضر کرنا اس پر علیٰ حالہ واجب رہے گا۔ یہاں دو مسئلے قابل ذکر ہیں۔ ایک تو یہ کہ کفالہ بالمال درست ہے لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ کفالہ بالمال صحیح نہیں ہے۔ دوم یہ کہ مال ضمان ادا کرنے کے باوجود کفالہ بالنفس باطل نہ ہوگا اور کفیل، کفالہ بالنفس سے بری نہ ہوگا۔

پہلے مسئلہ میں ہماری دلیل ... یہ ہے کہ اس صورت میں کفالہ بالمال مکفول بنفسہ یعنی شاہد کو حاضر نہ کرنے کی شرط پر معلق ہے اور یہ شرط، شرط متعارف ہے اور کفالہ کو شرط متعارف پر معلق کرنا درست ہے۔ پس جب کفالہ بالمال کو حاضر نہ کرنے کی شرط پر معلق کرنا صحیح ہے اور شرط پائی گئی تو کفیل پر مال ضمان کا ادا کرنا لازم ہوگا۔ دوسرے مسئلہ کی دلیل یہ ہے کہ کفالہ بالمال اور کفالہ بالنفس دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ دونوں کا مقصد ایک ہے اسلئے ہے کہ کفالہ بالمال بھی مکفول لہ کے اعتماد کیلئے ہوتا ہے اور کفالہ بالنفس بھی اعتماد ہی کیلئے ہوتا ہے۔ پس جب دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے بلکہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔ یعنی ایک آدمی کفیل بالنفس اور کفیل بالمال دونوں ہوسکتا ہے تو کفالہ بالمال کفالہ بالنفس کو باطل نہیں کرے گا۔ اور جب کفالہ بالمال کی وجہ سے کفالہ بالنفس باطل نہیں ہوا تو کفیل، مال ضمان ادا کرنے پر کفالہ بالنفس سے کس طرح بری ہوسکتا ہے۔

پہلے مسئلہ میں حضرت امام شافعیؒ کی دلیل ... یہ ہے کہ کفالہ بالمال کو شرط پر معلق کرنا۔ وجوب مال کے سبب کو ایک امر متردد پر معلق کرنا ہے (کفالہ بالمال کا وجوب مال کا سبب ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ کفالہ بالمال کی وجہ سے کفیل پر مال واجب ہوتا ہے۔ اور شرط امر متردد

اس لئے ہے کہ شرط کا ہونا اور نہ ہونا دونوں محتمل ہیں) اور کفالہ بالمال لزوم مال میں بیع کے مشابہ ہے ۔ جبکہ کفالہ مکفول عنہ کے حکم سے ہوا ور کفیل، مکفول عنہ سے مال کی وہ مقدار واپس لے جو اس نے مکفول لہ کو ادا کی ہے ۔ اور بیع کو شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے ۔ مثلاً یہ کہنا کہ اگر تو مکان میں داخل ہوا تو میں نے یہ چیز تجھ کو ایک سو روپیہ میں فروخت کی اور دوسرے نے اس کو قبول کرلیا تو مکان میں داخل ہونے سے بیع ثابت نہ ہوگی ۔ کیونکہ بیع بھی وجوب مال کا سبب ہے ۔ اور وجوب مال کے سبب کو شرط یعنی امر متردد پر معلق کرنا قمار ہے اور قمار حرام ہے ۔ اس لئے بیع کو شرط پر معلق کرنا بھی حرام ہوگا ۔ اور جب بیع کو شرط پر معلق کرنا حرام اور نا جائز ہے ۔ تو جو بیع کے مشابہ ہے ۔ یعنی ''کفالہ بالمال'' اس کو بھی شرط پر معلق کرنا حرام اور نا جائز ہوگا ۔ اور متن کے مسئلہ میں کفالہ بالمال چونکہ مکفول بنفسہ کو حاضر نہ کرنے کی شرط پر معلق ہے اس لئے یہاں بھی کفالہ بالمال صحیح نہ ہوگا ۔

ہماری طرف سے جواباً عرض ہے کہ کفالہ بالمال فقط بیع کے مشابہ نہیں ہے بلکہ انتہاءً بیع کے مشابہ ہے ۔ بشرطیکہ مکفول عنہ کے حکم سے کفیل ہوا ہو کیونکہ کفیل جب مکفول عنہ سے مال کی وہ مقدار واپس لے گا جو اس نے اس کی طرف سے مکفول لہ کو ادا کی ہے تو یہ مبادلۃ المال بالمال ہو کر عقد معاوضہ ہو جائے گا اور کفالہ بالمال ابتداءً نذر کے مشابہ ہے اس طور پر کہ کفیل ابتداء میں تبرعاً اپنے اوپر ایک غیر لازم چیز کو لازم کرتا ہے ۔ جیسا کہ نذر کرنے والا اپنے اوپر ایک غیر لازم چیز کو لازم کرتا ہے ۔ بہر حال حاصل یہ ہوا کہ کفالہ بالمال ابتداءً نذر کے مشابہ ہے اور انتہاءً بیع کے مشابہ ہے اور شرط کی دو قسمیں ہیں ۔

۱ ۔ شرط متعارف جیسے مکفول بنفسہ کو حاضر نہ کرنے کی شرط ۔

۲ ۔ شرط غیر متعارف جیسے ہوا کا چلنا ، بارش کا برسنا ، مکان میں داخل ہونا ۔

واضح ہو کہ بیع کو کسی بھی شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے نہ شرط متعارف پر اور نہ شرط غیر متعارف پر اور نذر کو دونوں قسم کی شرطوں پر معلق کرنا جائز ہے ۔ پس کفالہ بالمال کی بیع کے ساتھ مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ کفالہ بالمال کو کسی بھی شرط پر معلق کرنا جائز نہ ہو ۔ اور نذر کے ساتھ مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ دونوں قسم کی شرطوں پر معلق کرنا جائز ہو ۔ لہذا ہم نے دونوں مشابہتوں پر عمل کرتے ہوئے کہا کہ بیع کی مشابہت کی وجہ سے شرط غیر متعارف پر کفالہ بالمال کو معلق کرنا نا جائز ہے اور نذر کی مشابہت کی وجہ شرط متعارف پر معلق کرنا جائز ہے اور مکفول بنفسہ کو حاضر نہ کرنے کی شرط چونکہ شرط متعارف ہے ۔ اسلئے کفالہ بالمال کو اس شرط پر معلق کرنا جائز ہے اور جب کفالہ بالمال کو اس شرط پر معلق کرنا جائز ہے تو اس صورت میں کفالہ بالمال جائز اور صحیح ہوگا ۔

کفیل بالنفس نے کہا کہ کل حاضر نہ کر سکا تو اس پر مال ہے اور مکفول عنہ مر گیا تو کفیل مکفول کیلئے ضامن ہوگا

ومن كفل بنفس رجل وقال ان لم يواف به غدا فعليه المال فان مات المكفول عنه ضمن المال لتحقق الشرط وهو عدم الموافاة

ترجمہ ..... اور اگر ایک شخص دوسرے آدمی کا کفیل بالنفس ہوا اور کہا کہ اگر مکفول بنفسہ کو کل آئندہ حاضر نہ کیا تو اس پر مال واجب ہے پس اگر مکفول عنہ مر گیا تو کفیل مکفول لہ کیلئے مال کا ضامن ہوگا کیونکہ شرط یعنی حاضر نہ کرنا پایا گیا ۔

تشریح ..... مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص کسی کا کفیل بالنفس ہوا اور یہ کہا کہ اگر میں مکفول بنفسہ کو کل آئندہ حاضر نہ کر سکا تو تیرا جو مال مکفول بنفسہ پر ہے اس کو میں ادا کروں گا پھر مکفول عنہ یعنی مکفول بنفسہ مر گیا کفیل پر مکفول لہ کیلئے مال کا ضمان واجب ہوگا اور پھر اگر یہ کفالہ مکفول بنفسہ کے حکم سے ہو تو کفیل اس مال کو اس کے وارثوں سے لے گا۔ دلیل یہ ہے کہ مال کا ضامن ہونے کی شرط مکفول بنفسہ کو حاضر نہ کرنا ہے اور چونکہ یہ شرط پائی گئی اسلئے کفیل پر ضمان واجب ہو جائے گا۔

اشکال ۔ یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ مسئلہ مذکورہ میں کفالہ بالمال، کفالہ بالنفس پر مرتب ہے اور مکفول بنفسہ کے مر جانے سے کفالہ بالنفس ساقط ہو گیا تو کفالہ بالمال جو اس پر مرتب ہے اس کو بھی باطل ہو جانا چاہئے تھا۔ جیسا کہ اگر مکفول بنفسہ کو حاضر کرنے کی میعاد سے پہلے مکفول لہ نے کفیل کو کفالہ بالنفس سے بری کر دیا تو کفیل، کفالہ بالمال سے بھی بری ہو جاتا ہے۔ پس اسی طرح یہاں بھی جب مکفول بنفسہ کے مر جانے سے کفیل سے کفالہ بالنفس ساقط ہو گیا تو کفالہ بالمال بھی ساقط ہو جانا چاہئے۔

جواب ... اس کا جواب یہ ہے کہ ابراء یعنی کفیل کو بری کرنا، کفالہ فسخ کرنے کیلئے موضوع ہے اور موت، کفالہ فسخ کرنے کیلئے موضوع نہیں ہے۔ پس ابراء کی وجہ سے کفالہ من کل وجہ فسخ نہ ہوگا بلکہ بقدر ضرورت فسخ ہوگا۔ اور ضرورت فقط کفالہ بالنفس کو فسخ کرنے کی ہے نہ کہ کفالہ بالمال کو باایں طور کہ جب مکفول بنفسہ مر گیا تو کفیل اس کو حاضر کرنے سے عاجز ہو گیا۔ پس اس عجز کی وجہ سے کفالہ بالنفس فسخ اور باطل ہو جائے گا۔ اور کفالہ بالمال کو فسخ کرنے کی عدم ضرورت اسلئے ہے کہ مکفول بنفسہ کے مر جانے سے اس کو حاضر نہ کرنے کی شرط پائی گئی اور جب شرط پائی گئی تو اسکی طرف سے مکفول لہ کو مال ادا کر دے اور پھر اسکے وارثوں سے اسکے مال متروکہ میں سے وصول کر لے۔

ایک شخص نے دوسرے پر سو دینار کا دعویٰ کیا کھرا اور کھوٹا ہونا بیان نہیں کیا حتیٰ کہ اس کا کفیل بنفسہ اس شرط پر ہوا کہ اگر کل حاضر نہ کر سکا تو سو دینار لازم ہوں گے، کل حاضر نہ کر سکا تو سو دینار لازم ہوں گے

قال ومن ادعي علي اخر مائة دينار بيّنها اولم يبيّنها حتى تكفل بنفسه رجل علي انه ان لم يواف به غداً فعليه المائة عندابي حنيفة وابي يوسفؒ وقال محمدؒ ان لم يبيّنها حتى تكفل به رجل ثم ادعى بعد ذٰلك لم يلتفت الى دعواه لانه علق مالاً مطلقاً بخطر الايرى انه لم ينسبه الى ماعليه ولا تصح الكفالة على هٰذا الوجه وان بينها ولانه لم يصح الدعوى من غير بيان فلايجب احضار النفس واذالم يجب لا تصح الكفالة بالنفس فلا تصح بالمال لانه بناءٌ عليه بخلاف مااذا بيّن ولهما ان المال ذكر معرّفا فينصرف الى ماعليه والعادة جرت باجمال في الدعاوى فتصح الدعاوى على اعتبار البيان فاذا بيّن التحق البيان باصل الدعوى فتبين صحة الكفالة الاولى فيترتب عليها الثانية

ترجمہ ..... اگر ایک آدمی نے دوسرے پر ایک سو دینار کا دعویٰ کیا (اور) ان کا کھرا کھوٹا ہونا بیان کیا یا بیان نہیں کیا۔ یہاں تک کہ ایک شخص اس کا کفیل بنفسہ ہو گیا اس شرط پر کہ اگر اس کو کل آئندہ حاضر نہ کیا تو اس پر ایک سو دینار ہیں، پس وہ کل آئندہ اس کو حاضر نہ کر سکا تو اس پر شیخینؒ کے نزدیک ایک سو دینار ہیں۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ

اگر اس کو بیان نہیں کیا یہاں تک کہ ایک آدمی اس کا کفیل ہو گیا۔ پھر کفالہ کے بعد دعویٰ کیا تو اس کے دعویٰ کی طرف توجہ نہ کی جائے گی۔ کیونکہ اس نے مال مطلق کو ایک امر متردد پر معلق کیا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ کفیل نے ان دیناروں کو اس کی طرف منسوب نہیں کیا جو مکفول عنہ پر ہیں اور اس طریقہ پر کفالہ درست نہیں ہوتا۔ اگرچہ دیناروں کی صفت بیان کر دے اور اسلئے کہ بغیر بیان صفت کے دعویٰ صحیح نہیں ہے۔ لہذا مکفول بنفسہ کا حاضر کرنا واجب نہ ہوگا۔ اور جب حاضر کرنا واجب نہیں تو کفالہ بالنفس بھی صحیح نہ ہوگا اور کفالہ بالمال بھی صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ کفالہ بالمال، کفالہ بالنفس پر مبنی ہے۔ برخلاف اسکے جب مال کی صفت بیان کر دے اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ مال کو اس نے معرفہ ذکر کیا ہے۔ لہذا یہ اسی کی طرف لوٹے گا جو مکفول عنہ پر واجب ہے دعاوی میں اجمالی بیان کی عادت جاری ہے تو بیان کا اعتبار کر کے مجمل دعویٰ صحیح ہو جاتا ہے۔ پس جب اس نے بیان کیا تو اصل دعویٰ کے ساتھ لاحق ہو جائے گا۔ پھر کفالہ اولیٰ کا صحیح ہونا ظاہر ہو گیا تو اس پر کفالہ ثانیہ بھی مرتب ہو جائے گا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً خالد نے دوسرے شخص مثلاً حامد پر ایک سو دینار کا دعویٰ کیا اور مدعی یعنی قرض خواہ خالد نے ان دنانیر کی صفت یعنی ان کا جید ہونا یا ردی ہونا یا متوسط ہونا بیان کیا ہو یا بیان نہ کیا ہو دونوں صورتوں میں اگر کوئی تیسرا آدمی مثلاً واصف، قرضدار کی طرف سے قرض خواہ کیلئے کفیل بنفسہ ہو گیا اور یہ کہا کہ میں کل آئندہ قرضدار کو حاضر کر دوں گا۔ اگر کل آئندہ میں قرضدار یعنی حامد کو حاضر مجلس نہ کر سکا تو مجھ پر ایک سو دینار ہیں۔ یعنی ان کو ادا کرنے کا ذمہ دار میں ہوں لیکن کل آئندہ میں کفیل بنفسہ یعنی واصف، مکفول بنفسہ یعنی حامد کو حاضر نہ کر سکا تو شیخین کے نزدیک شرط کے مطابق کفیل یعنی واصف پر ایک سو دینار لازم ہوں گے۔ اسی کے قائل امام احمدؒ ہیں۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر مدعی یعنی قرض خواہ خالد نے دنانیر کی صفت یعنی جید ہونا یا ردی ہونا بیان نہیں کیا۔ یہاں تک کہ ایک آدمی یعنی واصف قرضدار یعنی حامد کو حاضر کرنے کا کفیل ہو گیا۔ پھر کفالہ کے بعد مدعی یعنی قرض خواہ خالد نے ان دنانیر کی صفت یعنی جید یا ردی ہونا بیان کی تو اسکے دعویٰ کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا۔ اسی کے قائل امام شافعیؒ ہیں۔ حاصل یہ کہ شیخینؒ کے نزدیک دنانیر کی مقدار معلوم ہونے کے بعد کفالہ صحیح ہے اگرچہ ان کی صفت مجہول ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک جب صفت مجہول ہو تو مکفول لہ کو کفیل سے مطالبہ کا حق نہیں ہوتا۔ اور جب دعویٰ مجہول ہوا تو دعویٰ ہی صحیح نہیں ہے۔

امام محمدؒ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ کفیل نے جس مال کو مکفول بنفسہ کے حاضر نہ کرنے پر معلق کیا ہے وہ مال مطلق ہے کیونکہ کفیل نے ایک سو کوان دنانیر کی طرف منسوب نہیں کیا جو مکفول عنہ یعنی قرضدار پر واجب ہیں۔ چنانچہ مکفول لہ یعنی قرض خواہ کو مخاطب بنا کر یہ نہیں کہا کہ اگر میں مکفول بنفسہ یعنی قرضدار کو کل آئندہ حاضر نہ کر سکا تو مجھ پر وہ سو دینار واجب ہوں گے۔ جو تیرے قرضدار یعنی مکفول بنفسہ پر واجب ہیں اور جس چیز پر معلق کیا ہے وہ امر متردد ہے یعنی ایسا امر ہے جو ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ہو سکتا۔ کیونکہ شرط مکفول بنفسہ کو حاضر نہ کرنا ہے۔ پس یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کفیل، مکفول بنفسہ کو حاضر نہ کرے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حاضر کر دے۔ حاصل یہ ہوا کہ کفیل نے اپنے اس مسئلہ میں مال مطلق کو امر متردد پر معلق کیا ہے اور اس طریقہ پر کفالہ صحیح نہیں ہوتا اگرچہ مدعی یعنی قرضخواہ نے دنانیر کی صفت جید ہونا یا ردی ہونا بھی بیان کر دیا ہو۔ اور اس طریقہ پر کفالہ اسلئے صحیح نہیں ہوتا کہ اس میں رشوت کا احتمال ہے۔ کیونکہ جب ایک سو کوان دنانیر کی طرف منسوب نہیں کیا جو مکفول بنفسہ یعنی قرضدار پر واجب ہیں تو ایسی جہاں یہ احتمال ہے کہ کفیل نے اپنے اوپر ان دنانیر کو لازم کیا ہے جو مکفول بنفسہ یعنی قرضدار پر واجب ہیں۔ وہیں یہ بھی احتمال ہے کہ کفیل نے ابتداءً بطور رشوت کے اپنے اوپر ایک سو دنانیر کا التزام اسلئے

کیا ہے تاکہ مکفول لہ، مکفول بنفسہ یعنی قرضدار سے فی الحال مطالبہ کو چھوڑ دے۔ یعنی کفیل نے بطور رشوت مکفول لہ کو ایک سودینار دیئے تاکہ مکفول لہ یعنی قرضخواہ مکفول بنفسہ یعنی قرضدار کو ایک مدت تک مہلت دے دے اور رشوت کے طور پر چونکہ اپنے اوپر مال لازم کرنا صحیح نہ ہوا تو یہ کفالہ بالمال بھی صحیح نہ ہوگا۔ اس کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ کفیل نے اپنے اوپر جو مال مطلق لازم کیا ہے وہ بطور رشوت بھی ہو سکتا ہے اور وہ بھی ہو سکتا ہے جو مال مکفول بنفسہ یعنی قرضدار پر واجب تھا۔ پہلی صورت یعنی رشوت کی صورت میں مال لازم نہیں ہوتا اور دوسری صورت یعنی ضامن ہونے کی صورت میں مال لازم ہو جاتا ہے پس کفیل پر مال لازم ہونے میں شک ہو گیا۔ درانحالیکہ کفیل پر پہلے سے مال لازم نہیں تھا۔ اور شک کی وجہ سے غیر لازم مال چونکہ لازم نہیں ہوتا۔ اسلئے یہاں بھی کفیل پر مال لازم نہ ہوگا۔ اور جب کفیل پر مال لازم نہیں ہوا تو کفالہ بالمال بھی صحیح نہ ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ مسئلہ مذکورہ میں کفالہ بالنفس ہی باطل ہے کیونکہ کفالہ بالنفس کا صحیح ہونا اس پر موقوف ہے کہ مدعی یعنی قرضخواہ کا دعویٰ قرض صحیح ہو اور قرض کا دعویٰ اس وقت صحیح ہوتا ہے جبکہ قرض کے مال کی مقدار بھی معلوم ہو اور اس کی صفت یعنی جید یا ردی ہونا بھی معلوم ہو اور اس جگہ مسئلہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ مدعی یعنی قرض خواہ نے مال قرض کا وصف جید یا ردی ہونا بیان نہیں کیا اور جب وصف بیان نہیں کیا تو بغیر بیان وصف کے مدعیٰ مجہول ہو گیا اور مدعیٰ بہ مجہول ہونے کی صورت میں دعویٰ صحیح نہیں ہوتا لہٰذا قرضخواہ کا دعویٰ قرض صحیح نہ ہوا اور کا جب قرضخواہ کا دعویٰ صحیح نہ ہوا تو کفیل پر قرضدار یعنی مکفول بنفسہ کو حاضر کرنا بھی واجب نہ ہوا اور جب کفیل پر قرضدار یعنی مکفول بنفسہ کو حاضر کرنا واجب نہ ہوا تو کفالہ بالنفس بھی صحیح نہ ہوا اور جب کفالہ بالنفس صحیح نہیں ہے تو کفالہ بالمال بھی صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ کفالہ بالمال، اس مسئلہ میں کفالہ بالنفس پر مبنی ہے پس جب مبنی علیہ ہی صحیح نہیں ہے تو مبنی کس طرح صحیح ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر قرضخواہ نے قرض کا دعویٰ کرتے وقت مدعیٰ بہ یعنی مال قرض کا وصف بھی بیان کر دیا ہو تو کفالہ بالنفس صحیح ہو جائے گا۔ اور جب کفالہ بالنفس صحیح ہے تو کفالہ بالمال جو اس پر مبنی ہے وہ بھی درست ہو جائے گا۔

شیخینؒ کی دلیل جو امام محمدؒ کی پہلی دلیل کا جواب بھی ہے یہ ہے کہ کفیل کے قول علی انہ ان لم یواف بہ غداً فعلیہ المائۃ میں المائۃ یعنی ایک سو دینار معرف باللام ہے اور لام بھی عہد خارجی کا ہے۔ جس کا مدخول معین ہوتا ہے۔ پس اس المائۃ سے مراد وہ سو دینار ہیں جو مکفول بنفسہ یعنی قرضدار پر واجب ہیں۔ اور جب المائۃ سے مراد وہی سو دینار ہیں تو یہ سو دینار رشوت ہونے سے خارج ہو گئے اور جب رشوت کا احتمال نہ رہا تو یہ مال کفالہ کی وجہ سے کفیل پر لازم ہوگا اور جب کفیل پر لازم ہو گیا تو یہ کفالہ بھی درست جائے گا۔

شیخین کی دوسری دلیل جو امام محمدؒ کی دوسری دلیل کا جواب بھی ہے یہ ہے کہ قرضخواہ نے جب قرضدار پر ایک سو دینار کا دعویٰ کیا اور اس کا وصف یعنی جید یا ردی ہونا بیان نہیں کیا یہاں تک کہ تیسرا آدمی قرضدار کی طرف سے کفیل بنفسہ ہو گیا پھر مدعی یعنی قرضخواہ نے کفالہ کے بعد مال کا وصف بیان کیا تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ لوگوں کی عادت یہ ہے کہ وہ مجلس قاضی کے علاوہ میں مدعیٰ علیہ کے حیلوں کو دور کرنے کی لئے دعاوی کو مجمل رکھتے ہیں اور مجلس قاضی میں جب ضرورت پڑتی ہے تو اوصاف وغیرہ بیان کر کے اس کے تمام گوشوں کو اجاگر کرتے ہیں۔ پس بیان اوصاف پر اعتماد کر کے مجمل دعویٰ صحیح ہو جاتا ہے۔ پھر جب مدعی یعنی قرض خواہ نے ایک سو دینار مال کا وصف بیان کر دیا تو یہ بیان وصف اصل دعویٰ کے ساتھ لاحق ہو جاتا ہے۔ یعنی ایسا ہو جاتا ہے گویا اس نے دعویٰ کرتے

وقت ہی مال کا وصف بھی بیان کر دیا تھا۔ اور جب دعویٰ کرتے وقت مال کا وصف بھی بیان کر دیا گیا تو مال یعنی مدعیٰ بہ مجہول نہ رہا اور جب مدعیٰ بہ مجہول نہ رہا تو دعویٰ مال صحیح ہو گیا اور جب مال کا دعویٰ صحیح ہو گیا تو کفیل پر مکفول بنفسہ یعنی قرضدار کو حاضر کرنا بھی واجب ہو گیا اور جب کفیل پر مکفول بنفسہ کو حاضر کرنا واجب ہو گیا تو کفالہ بالنفس بھی صحیح ہو گیا اور جب کفالہ بالنفس صحیح ہو گیا تو کفالہ بالمال جو اس پر مرتب ہے وہ بھی صحیح ہو جائے گا۔ پس امام محمدؒ کا یہ فرمانا کہ اگر دعویٰ کرتے وقت قرض خواہ نے مال کا وصف بیان نہ کیا تو کفالہ بالمال اور کفالہ بالنفس صحیح نہ ہوگا، غلط ہے۔

حدود وقصاص میں کفالت بالنفس جائز نہیں، اقوال فقہاء

قال: ولايجوز الكفالة بالنفس في الحدود والقصاص عند ابي حنيفة معناه لايجبر عليها عنده وقالا يجبر في حد القذف لان فيه حق العبد وفي القصاص لانه خالص حق العبد بخلاف الحدود الخالصة لله تعالى ولابي حنيفة قوله عليه السلام لاكفالة في حدّ من غير فصل ولان مبنى الكل على الدرء فلا يجب فيها الاستيثاق بخلاف سائر الحقوق لانها لاتندرئ بالشبهات فيليق بها الاستيثاق كما في التعزير

ترجمہ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حدود وقصاص میں کفالہ بالنفس جائز نہیں ہے اور اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک (جس پر حد یا قصاص کا دعویٰ کیا گیا) اس کو کفالہ پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ حد قذف میں (کفیل دینے پر) مجبور کیا جائے گا اسلئے کہ حد قذف میں بندے کا حق ہے اور قصاص میں (بھی کفیل دینے پر مجبور کیا جائے گا) کیونکہ وہ خالص بندے کا حق ہے برخلاف ان حدود کے جو خالص اللہ کا حق ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بغیر تفصیل کے فرمایا ہے کہ کسی حد میں کفالت نہیں ہے اور اسلئے کہ تمام حدود کی بناء چونکہ ساقط کرنے پر ہے اسلئے حدود میں مضبوطی کرنا بھی واجب نہ ہوگا۔ برخلاف دوسرے حقوق کے کیونکہ وہ شبہات کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے۔ لہذا ان کو مضبوط بنانا مناسب ہے۔ جیسے تعزیر میں ہوتا ہے۔

تشریح صاحب قدوریؒ فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حدود اور قصاص میں کفالہ بالنفس جائز نہیں ہے۔ اس عبارت سے صاحب قدوری کی مراد یہ ہے کہ جس شخص پر حد یا قصاص کا دعویٰ کیا گیا اگر اس سے مدعی نے کفیل بنفسہ کا مطالبہ کیا یعنی ایک ایسے کفیل کا مطالبہ کیا جو اس پر حد ثابت کرانے کیلئے اس کو مجلس قاضی میں حاضر کرنے کا ضامن ہو مگر اس نے کفیل دینے سے انکار کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسکو کفیل دینے پر مجبور نہیں کیا جائیگا۔ پس لا تجوز الكفالة بالنفس کے معنیٰ ہوں گے لا يجوز اجبار الكفالة یعنی جس پر حد یا قصاص واجب ہے اس کو کفیل دینے پر مجبور کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی امام احمدؒ کا قول ہے اور ایک قول امام شافعیؒ کا ہے۔ صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جس شخص پر حد قذف کا دعویٰ کیا گیا ہے اس کو کفیل دینے پر مجبور کیا جائیگا۔ یعنی یہ شخص اگر کفیل دینے سے انکار کر دے تو اس کو کفیل بنفسہ دینے پر مجبور کرنا جائز ہے۔ یہی امام مالکؒ کا قول ہے اور امام شافعیؒ کا ایک قول بھی یہی ہے۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حد قذف میں اپنے اوپر سے عار دور کرنے کیلئے مقذوف یعنی بندے کا حق ہے اور چونکہ حد مشروع کرنے سے مقصود لوگوں کو تہمت سے روکنا اور عالم کو فساد سے خالی کرنا ہے اسلئے حد قذف اللہ تعالیٰ کا بھی حق ہے۔ بہر حال حد قذف میں بندے کا حق ثابت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حد قذف جاری کرنے کیلئے مقذوف کا دعویٰ کرنا شرط ہے۔ اگر حد قذف، مقذوف یعنی اس آدمی

کا حق نہ ہوتا جس پر تہمت لگائی گئی ہے تو حد قذف جاری کرنے کیلئے اس کا دعویٰ کرنا شرط نہ ہوگا۔ پس دعویٰ کا شرط ہونا اس بات کی علامت ہے کہ حد قذف، بندے یعنی مقذوف کا حق ہے اور مدعی یعنی مقذوف کبھی اس بات کا محتاج ہوتا ہے کہ وہ اپنے گواہوں اور مدعی علیہ یعنی قاذف کو جمع کرے۔ مگر مدعی علیہ یعنی قاذف اپنے آپ کو چھپاتا ہے تو ایسی صورت میں مدعی علیہ یعنی قاذف سے کفیل بنفسہ لینے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ جو قاذف کو مجلس قاضی میں حاضر کرنے کا ضامن ہو۔ پس اس ضرورت کے پیش نظر مدعی یعنی مقذوف کے دفع عار کے حق کو ثابت کرنے کیلئے قاذف کو کفیل بنفسہ دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ جیسا کہ دوسرے حقوق میں مدعی علیہ کو کفیل بنفسہ دینے پر مجبور کیا جاتا ہے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ قصاص میں بھی قاتل کو کفیل بالنفس دینے پر مجبور کیا جائے گا اور صاحب ہدایہ نے دلیل میں فرمایا کہ قصاص خالص بندہ کا حق ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ قصاص میں بندہ کا حق بھی موجود ہے اور اللہ کا حق بھی موجود ہے البتہ بندہ کا حق غالب ہے۔ قصاص بندہ کا حق تو اسلئے ہے کہ بندہ یعنی مقتول کا ولی اگر قصاص کو معاف کرنا چاہے تو معاف کر سکتا ہے۔ اگر وہ قاتل سے قصاص کا عوض لینا چاہے تو عوض بھی لے سکتا ہے۔ پس بندے یعنی ولی مقتول کو قصاص معاف کر دینے اور عوض لینے کا حق حاصل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ قصاص اس کا حق ہے اور اللہ کا حق اسلئے ہے کہ قصاص کی وجہ سے عالم کو فساد سے نجات ملتی ہے۔ چنانچہ قرآن پاک اعلان کرتا ہے **ولکم فی القصاص حیوۃ** اور عالم کو فساد سے نجات دلانا ظاہر ہے۔ یہ اللہ کا حق ہو سکتا ہے بندے کا حق نہیں ہو سکتا۔ بہرحال قصاص میں چونکہ بندے کا حق غالب ہے اور حقوق العباد ثابت کرنے کیلئے مدعی علیہ کو کفیل بالنفس دینے پر مجبور کیا جا سکتا ہے۔ اسلئے قصاص میں بھی قاتل کو کفیل بالنفس دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ اس کے برخلاف وہ حدود جو خالص اللہ کا حق ہیں جیسے حد زنا اور حد شرب خمر کہ جس پر حد زنا یا حد شرب خمر واجب ہو اس کو کفیل بالنفس دینے پر مجبور نہیں کیا جائیگا۔ اگر چہ مدعی علیہ یعنی جس پر حد زنا یا حد شرب خمر واجب ہے وہ خوشدلی کے ساتھ کفیل دینا چاہے تب بھی کفیل نہیں لیا جائے گا۔ حد زنا اور حد شرب خمر میں کفیل بالنفس نہ تو زنا اور شرب خمر پر شہادت قائم ہونے کے بعد لیا جائے گا اور نہ شہادت قائم ہونے سے پہلے۔ شہادت قائم ہونے سے پہلے تو اسلئے کہ شہادت قائم ہونے سے پہلے محض دعویٰ کی وجہ سے مدعی علیہ پر مجلس قاضی میں حاضر ہونا واجب نہیں ہے۔ کیونکہ بغیر شہادت کے زنا اور شرب خمر میں کسی کا دعویٰ قابل سماعت نہیں ہوتا۔ پس جب اصیل یعنی مدعی علیہ پر مجلس قاضی میں حاضر ہونا واجب نہیں ہے تو کفیل پر اس کو حاضر کرنا کیسے واجب ہوگا۔ اور جب کفیل پر مدعی علیہ کو حاضر کرنا واجب نہیں ہو سکتا تو کفالہ بالنفس کس طرح جائز ہوگا۔ اور شہادت قائم ہونے کے بعد کفالہ بالنفس اسلئے جائز نہیں کہ شہادت کے بعد اور گواہوں کی تعدیل سے پہلے مدعی علیہ (جس پر زنا، شرب خمر کا دعویٰ کیا گیا ہے) کو قید کر لیا جاتا ہے اور قید کرنے سے مضبوطی اور وثیقہ حاصل ہو جاتا ہے یعنی قید کرنے سے مدعی علیہ کے اپنے آپ کو چھپانے اور مجلس قاضی میں حاضر نہ ہونے کا احتمال جاتا رہا اور جب یہ احتمال نہ رہا تو کفالہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ کفالہ بالنفس کا مقصد یہی ہے کہ کفیل مدعی علیہ کو مجلس قاضی میں پیش کر دے اور یہ مقصد چونکہ بغیر کفالہ کے حاصل ہو گیا۔ اس لئے کفالہ کی کوئی ضرورت بھی نہ ہوگی۔ اور جب اس صورت میں کفالہ بلا ضرورت رہا تو کفالہ جائز بھی نہ ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل **لا کفالۃ فی حد** حدیث ہے یعنی کسی حد میں کفالہ نہیں ہے اور یہ حدیث مطلق ہے نہ اس میں ان حدود کا ذکر ہے جو خالص اللہ کا حق ہیں اور نہ ان حدود کا ذکر ہے جن میں بندوں کا حق ہوتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حدود میں بلا تفصیل کفالہ

نہیں ہے خواہ حد قذف ہو یا قصاص ہو یا حدود خالصۃ للہ ہوں۔ اس حدیث کے بارے میں خصاف کی رائے یہ ہے کہ یہ حضرت شریح کا کلام ہے رسول اللہ ﷺ کا کلام نہیں ہے۔ لیکن صدر الشہید نے اس حدیث کو رسول اکرم ﷺ تک مرفوع کیا ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ تمام حدود کی بنا ساقط کرنے پر ہے۔ تمام حدود کا حکم یہ ہے کہ ان کو شبہات کی وجہ سے ساقط کر دیا جائے اور جن چیزوں کی بنیاد ساقط کرنے پر ہو۔ ان کو کفیل کے ذریعہ مضبوط کرنا کیسے واجب ہوگا یعنی جو حق شبہ سے ساقط ہو جاتا ہو اس میں بذات خود مضبوطی نہیں ہے اور جس حق میں بذات خود مضبوطی نہ ہو اس میں کفالہ سے مضبوطی پیدا کرنا کس طرح لازم ہو سکتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حدود میں کفالہ کے ذریعہ مضبوطی پیدا کرنا واجب نہیں ہے۔ اسکے برخلاف دوسرے حقوق کہ وہ شبہات کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے۔ لہذا کفالہ کے ذریعہ ان کو مضبوط کرنا مناسب ہے۔ جیسے تعزیر میں ہے۔ یعنی جس چیز میں تعزیر واجب ہو اس میں من وجب علیه التعزیر کو کفیل بالنفس دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ کیونکہ تعزیر فقط بندہ کا حق ہے۔ اس نے ساقط کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے۔ اور شبہات کے ساتھ ثابت ہو جاتا ہے۔ پس مالی حقوق کی طرح تعزیر میں بھی مدعی علیہ کو کفیل دینے پر مجبور کیا جائے گا۔

مدعی علیہ کا دل خود کفیل دینے پر ایثار کرے کفالت بالاجماع جائز ہے

ولو سمحت نفسه به يصح بالاجماع لانه امكن ترتيب موجبه عليه لان تسليم النفس فيها واجب فيطالب به الكفيل فيتحقق الضم

ترجمہ اور اگر مدعی علیہ کا دل خود کفیل دینے پر ایثار کرے تو کفالہ بالاجماع صحیح ہے۔ کیونکہ کفالہ کے موجب کو عقد کفالہ پر مرتب کرنا ممکن ہے۔ اسلئے کہ حدود میں مدعی علیہ کا اپنے نفس کو سپرد کرنا واجب ہے۔ پس چونکہ اس کا مطالبہ کفیل سے بھی ہوگا اسلئے ملانے کے معنی متحقق ہو جائیں گے۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ جن حدود (حد قذف) اور قصاص میں مدعی علیہ کو کفیل دینے کے سلسلہ میں مجبور کئے جانے اور نہ کئے جانے میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے۔ ان میں اگر مدعی علیہ خوشدلی کے ساتھ بغیر جبر کے کفیل پیش کر دے تو یہ کفالہ بالاجماع صحیح ہے۔

دلیل یہ ہے کہ کفالہ کے موجب کو عقد کفالہ پر مرتب کرنا ممکن ہے۔ اس طور پر کہ کفالہ کا موجب نفس مدعا علیہ کو مجلس قاضی میں حاضر کرنا ہے اور مدعی علیہ پر حد قذف اور قصاص دونوں میں اپنے آپ کو مجلس قاضی میں حاضر کرنا واجب ہے۔ پس جب خود مدعی علیہ پر حاضری ضروری ہے تو کفیل سے بھی اس کو حاضر کرنے کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے اور جب کفیل سے مدعی علیہ کو حاضر کرنے کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے اور خود مدعی علیہ سے بھی اپنے آپ کو حاضر کرنے کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے تو کفالہ کے معنی ضم الذمة الی الذمه فی المطالبه متحقق ہو گئے اور جب کفالہ کے معنی متحقق ہو گئے تو یہ کفالہ جائز بھی ہوگا۔

یہ خیال رہے کہ وہ حدود جو خالصۃ اللہ کا حق ہیں جیسے حد زنا اور حد شرب خمر ان میں اگر خود مدعی علیہ بھی بغیر جبر کے اپنی خوشدلی سے کفیل پیش کرے تب بھی کفالہ جائز نہیں ہے جیسا کہ گذشتہ مسئلہ میں بیان کیا جا چکا ہے۔

مدعیٰ علیہ کو حدود میں کب حبس کیا جا سکتا ہے

قال ولا یحبس فیھا حتی یشھد شاھدان مستوران او شاھد عدل یعرفه القاضی لان الحبس للتھمة ھٰھنا والتھمة تثبت باحد شطری الشھادة اما العدد او العدالة بخلاف الحبس فی باب الاموال لانه اقصی عقوبة فیه فلایثبت الابحجة کاملة وذکر فی ادب القاضی ان علی قولھما لایحبس فی الحدود والقصاص بشھادة الواحد لحصول الاستیثاق بالکفالة

ترجمہ۔۔۔ اور مدعیٰ علیہ کو حدود میں محبوس نہیں کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ ایسے دو گواہ جو مستور ہوں گواہی دیں یا ایک عادل گواہ جس کو قاضی پہچانتا ہو گواہی دے۔ کیونکہ حدود میں قید کرنا، تہمت کی وجہ سے ہوتا ہے اور تہمت، شہادت کے دو جزوں میں سے ایک سے ثابت ہو جاتی ہے خواہ عدد ہو یا عدالت ہو۔ برخلاف ایسی قید کے جو اموال کے مقدمہ میں ہو۔ اسلئے کہ اموال میں آخری سزا قید ہے۔ لہٰذا یہ سزا بغیر حجت کاملہ کے ثابت نہ ہوگی۔ اور مبسوط کے ادب القاضی میں مذکور ہے کہ صاحبینؒ کے قول پر حدود وقصاص میں ایک عادل کی گواہی پر بھی حبس نہ ہوگا۔ کیونکہ مضبوطی تو کفالہ سے حاصل ہو جاتی ہے۔

تشریح۔۔۔ لا یحبس فیھا میں ضمیر مؤنث کا مرجع حدود ہے اور بعض نسخوں میں فیھما ہے۔ اس صورت میں مرجع حد قذف اور قصاص ہے۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ حدود میں یعنی حد قذف اور قصاص میں مدعیٰ علیہ یعنی من وجب علیہ الحد کو قاضی اس وقت قید کرے گا جبکہ سبب حد صادر ہونے پر ایسے دو گواہ، گواہی دیں۔ جن کا حال پوشیدہ ہو یعنی نہ ان کا عادل ہونا معلوم ہو اور نہ ان کا فاسد ہونا ظاہر ہو۔ یا ایک ایسا عادل آدمی گواہی دے جس کے عادل ہونے سے قاضی بھی واقف ہو حاصل یہ کہ من وجب علیہ الحد کو محبوس کرنا دو صورتوں میں ہے یا تو ایک عادل آدمی جس کی عدالت سے قاضی واقف ہو گواہی دے یا دو گواہ جن کی عدالت یا فسق کچھ ظاہر نہ ہو گواہی دیں۔ دلیل یہ ہے کہ حدود وقصاص میں قید کرنا نہیں ہوتا کیونکہ سبب کو ثابت کرنا حجت کاملہ کا محتاج ہے۔ اور تہمت، شہادت کاملہ کے دو جزوں میں سے ایک سے ثابت ہو جاتی ہے۔ شہادت کاملہ کا ایک جز عدد ہے یعنی گواہوں کا دو ہونا اور دوسرا جز عدالت ہے۔ یعنی گواہ اگر ایک ہو تو عادل ہو اور تہمت، شہادت کاملہ کے دو جزوں میں سے ایک جز سے اس لئے ثابت ہو جاتی ہے کہ تہمت کی وجہ سے قید کرنا، فساد دور کرنے کیلئے ہوتا ہے اور فساد دور کرنا دیانات کے قبیلہ سے ہے۔ اور دیانات کو ثابت کرنے کیلئے شہادت کاملہ کا ایک جز کافی ہے۔ خواہ عدد ہو خواہ عدالت ہو۔ اسلئے تہمت فساد کی وجہ سے قید کرنے کیلئے شہادت کاملہ کے دو جزوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے اس کی تائید ایک اثر سے بھی ہوتی ہے۔ اثر یہ ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے شراب خوار کو ایک آدمی کی گواہی پر محبوس رکھا پھر ہوش میں آنے کے بعد اس کو ثابت کرنے کیلئے نکالا اور تہمت کی وجہ سے قید کرنا حدیث سے بھی ثابت ہے چنانچہ مروی ہے ان رسول اللہ ﷺ حبس رجلا بالتھمة یعنی رسول اکرم ﷺ نے ایک آدمی کو تہمت کی وجہ سے محبوس فرمایا ہے۔ رہا اموال کے مقدمہ میں قید کرنا تو اس میں دو مستور الحال گواہوں کی گواہی یا ایک عادل کی گواہی سے قید نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ مالی حق کے سلسلہ میں قید کرنے کیلئے حجت کاملہ یعنی دو عادل گواہوں کا ہونا ضروری ہے۔ دلیل اور وجہ فرق یہ ہے کہ اموال کے مقدمہ میں آخری اور انتہائی سزا قید ہے اور حدود اور قصاص میں آخری اور انتہائی سزا

قتل ہے یا قطع ید ہے اور یا کوڑے ہیں اور حدود و قصاص میں قید کرنا ایک گونہ سزا ہے کامل سزا نہیں ہے۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ کامل اور آخری سزا کا ثبوت حجت کاملہ سے ہوتا ہے نہ کہ حجت ناقصہ سے حجت ناقصہ سے معمولی درجہ کی سزا ثابت ہو جاتی ہے۔ آخری اور انتہائی سزا ثابت نہیں ہوتی۔ پس حدود و قصاص میں مدعی علیہ یعنی من وجب علیہ الحد کو قید کرنا چونکہ کامل اور آخری سزا نہیں ہے بلکہ معمولی درجہ کی سزا ہے۔ اسلئے حدود و قصاص میں مدعا علیہ کو قید کرنے کا ثبوت حجت ناقصہ سے ہو جائے گا۔ اور حجت ناقصہ، حجت کاملہ کے دو جزوں میں سے ایک ہے یعنی دو مستور الحال گواہوں کی گواہی ہو یا ایک عادل آدمی کی گواہی ہو۔ پس ثابت ہو گیا کہ حدود و قصاص میں مدعیٰ علیہ کو تہمت کی وجہ سے قید کرنا حجت کامل کے دو جزوں میں سے ایک یعنی دو مستور الحال گواہوں کی گواہی یا ایک عادل کی گواہی سے ثابت ہو جائے گا۔ اور اموال کے مقدمہ میں قید چونکہ آخری اور کامل درجہ کی سزا ہے۔ اسلئے اموال کے مقدمہ میں قید کو ثابت کرنے کیلئے حجت کاملہ یعنی دو عادل گواہوں کا ہونا ضروری ہے۔ حجت ناقصہ یعنی دو مستور الحال گواہوں کی گواہی یا ایک عادل آدمی کی گواہی کافی نہ ہوگی۔

اعتراض ... اس جگہ ایک اعتراض ہو سکتا ہے وہ یہ کہ حدود و قصاص میں مدعی یعنی سبب حد ثابت ہونے سے پہلے محض تہمت کی وجہ سے مدعیٰ علیہ کو گرفتار کیا جائے گا۔ حالانکہ یہ قید کرنا، حدیث ادرؤ الحدود بالشبہات (حدود کو شبہات کی وجہ سے دور کر دو) کے معارض اور منافی ہے۔ اسلئے محض تہمت کی وجہ سے مدعیٰ علیہ کو قید کرنا کسی طرح بھی مناسب نہ ہوگا۔

جواب ..... یہاں تہمت سے مراد اتہام حاکم ہے۔ یعنی اگر شہادت کاملہ کے دو جزوں میں سے ایک پایا گیا تو حاکم، مدعیٰ علیہ کو قید کر لے کیونکہ اگر حاکم قید نہیں کرے گا تو لوگ اس کو متہم کریں گے کہ دین کے معاملہ کو حقیر سمجھتا ہے اور بے توجہی برتتا ہے اور حاکم کا دین کے معاملہ کو حقیر جاننا اس کی عدالت کو مخدوش کرتا ہے حالانکہ حاکم کو ہر ایسے کام سے بچنا ضروری ہے جو اس کی عدالت اور دیانت کو مشتبہ کرتی ہو۔ اسلئے جب شہادت کاملہ کے دو جزوں میں سے ایک جز پایا جائے تو حاکم اپنے اوپر سے تہمت دور کرنے کیلئے مدعیٰ علیہ کو قید کر لے گا۔ رہا حضور ﷺ کا تہمت کی وجہ سے قید کرنا تو وہ جواز کی تعلیم دینے کیلئے تھا۔ کیونکہ آنحضرت ﷺ دوسرے حکام کی طرح ان لوگوں میں سے نہیں ہیں جن کو تہاون فی الدین کے ساتھ متہم کیا جا سکے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مبسوط کے کتاب ادب القاضی میں مذکور ہے کہ صاحبینؒ کے قول کی بنا پر حدود و قصاص میں ایک عادل آدمی کی گواہی پر بھی حبس نہ ہوگا۔ یعنی شہادت کاملہ کے دو جزوں میں سے اگر ایک جز پایا جائے تب بھی مدعی علیہ یعنی من وجب علیہ الحد کو قید نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ جب ان کے نزدیک حدود و قصاص میں کفالہ ثابت ہے اور مدعیٰ علیہ کو کفیل بالنفس دینے پر مجبور کیا جا سکتا ہے۔ تو اس کفالہ کی وجہ سے وثیقہ اور مضبوطی حاصل ہو گئی ہے اور جب کفالہ سے مضبوطی حاصل ہو گئی تو مدعیٰ علیہ کو قید کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک چونکہ حدود و قصاص میں مدعی علیہ کو کفیل بالنفس دینے پر مجبور نہیں کیا جاتا۔ اسلئے ان کے نزدیک مقدمہ کو مضبوط کرنے کیلئے مدعی علیہ کو قید کر لیا جائے گا۔

فوائد ادب القاضی کی اس عبارت میں حدود سے مراد حد قذف ہے۔

رہن اور کفالت خراج میں جائز ہے

قال والرهن والكفالة جائزان في الخراج لانه دين مطالب به ممكن الاستيفاء فيمكن ترتيب موجب العقد عليه فيهما

ترجمہ خراج میں رہن اور کفالہ دونوں جائز ہیں۔ کیونکہ خراج ایک ایسا قرضہ ہے جس کا مطالبہ کیا جاتا ہے (اور) اس کا وصول کرنا ممکن ہے پس رہن اور کفالہ دونوں میں عقد کے موجب کو اس پر مرتب کرنا ممکن ہے۔

تشریح صاحب قدوریؒ فرماتے ہیں کہ خراج میں رہن اور کفالہ دونوں جائز ہیں۔ یعنی اگر کسی ذمی پر خراج واجب ہوا اور اس کی طرف سے کوئی کفیل ہو گیا تو جائز ہے اور اگر اسے خراج کے عوض کچھ رہن دیا تو بھی جائز ہے۔ کفالہ تو اسلئے جائز ہے کہ کفالہ کہتے ہیں مطالبہ دین میں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانا اور خراج بھی ایسا دین ہے جس کا بندوں کی جانب سے مطالبہ کیا جاتا ہے حتیٰ کہ خراج ادا نہ کرنے کی صورت میں ذمی کو محبوس کرایا جا سکتا ہے جیسا کہ دین ادا نہ کرنے کی صورت میں مدیون اور قرضدار کو محبوس کرانا جائز ہے اور جس طرح دین ادا نہ کرنے کی صورت میں مدیون کا پیچھا اس طرح کیا جا سکتا ہے کہ دائن اس سے جدا نہ ہو اسی طرح خراج ادا نہ کرنے کی صورت میں ذمی کا پیچھا بھی کیا جا سکتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ خراج ایسا دین ہے جس کا بندوں کی جانب سے مطالبہ کیا جاتا ہے اور ایسا دین جس کا بندوں کی جانب سے مطالبہ کیا جائے اس کا کفالہ جائز ہوتا ہے لہذا خراج کا کفالہ بھی جائز ہوگا اور رہن اسلئے جائز ہے کہ رہن، دین وصول کرنے کا وثیقہ ہے۔ یعنی رہن کی صورت میں دین وصول ہونے کا اعتماد اور بھروسہ ہو جاتا ہے۔ پس اسی طرح رہن سے چونکہ خراج وصول کرنا ممکن ہے اسلئے جس طرح دین کی صورت میں رہن جائز ہے اسی طرح خراج میں رہن رکھنا بھی جائز ہے۔ صاحب ہدایہ نے اسی بات کو مختصراً یوں فرمایا کہ خراج چونکہ ایسا دین ہے جس کا بندوں کی جانب سے مطالبہ کیا جاتا ہے اور رہن سے اس کا وصول کرنا بھی ممکن ہے اسلئے کفالہ اور رہن میں عقد کفالہ اور عقد رہن کے موجب کو خراج پر مرتب کرنا ممکن ہے اور جب کفالہ اور رہن میں ان کے موجب کو خراج پر مرتب کرنا ممکن ہے تو خراج میں کفالہ اور رہن دونوں جائز ہوں گے۔

فوائد عبارت میں چونکہ دین مطالب بہ کا تعلق کفالہ کے ساتھ ہے اور ممکن الاستیفاء کا تعلق رہن کے ساتھ ہے۔ اسلئے عبارت میں لف ونشر غیر مرتب ہوگا۔

ایک کفیل بالنفس بنایا پھر دوسرا بنایا دونوں کفیل ہوں گے

قال: ومن اخذ من رجل كفيلاً بنفسه ثم ذهب فاخذ منه كفيلاً اخر فهما كفيلان لان موجبه التزام المطالبة وهي متعددة والمقصود التوثق وبالثانية يزداد التوثق فلايتنافيان

ترجمہ اگر کسی نے ایک آدمی سے کفیل بالنفس لیا پھر جا کر دوسرا کفیل لیا تو یہ دونوں، دو کفیل ہوں گے اس لئے کہ عقد کفالہ کا موجب التزام مطالبہ ہے اور مطالبہ متعدد ہے اور عقد کفالہ کا مقصود مضبوطی حاصل کرنا ہے اور دوسرے کفالہ سے مضبوطی بڑھ جائے گی لہذا دونوں کفالتوں میں منافات نہ ہوگی۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ آدمی کی طرف سے اگر متعدد کفیل ہو گئے تو صحیح ہے خواہ بیک وقت کفیل ہوئے ہوں خواہ یکے بعد دیگرے کفیل ہوئے ہوں مثلاً خالد قرضخواہ نے اپنے قرضدار حامد سے ایک کفیل بالنفس لیا یعنی شاہد قرضدار حامد کو حاضر کرنے کا کفیل ہو گیا پھر خالد قرضخواہ نے حامد سے دوسرا کفیل بالنفس واصف کو لیا۔ یعنی واصف بھی حامد قرضدار کو حاضر کرنے کا کفیل ہو گیا تو یہ دونوں یعنی شاہد اور واصف دو کفیل ہو جائیں گے اور ہر ایک مکفول بنفسہ (حامد) کو حاضر کرنے کا علیحدہ کفیل ہو گا حتیٰ کہ ایک کفیل نے اگر مکفول بنفسہ کو حاضر کر دیا تو یہ بری ہو جائیگا مگر دوسرا کفیل بری نہ ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ عقد کفالہ کا موجب اپنے اوپر مطالبہ کو لازم کرنا ہے اور مطالبہ متعدد ہے۔ چنانچہ کفیل اور مکفول بنفسہ دونوں سے مطالبہ ہو سکتا ہے کفیل سے حاضر کرنے کا اور مکفول بنفسہ سے حاضر ہونے کا اور عقد کفالہ مشروع کرنے سے مقصود مضبوطی کا حاصل ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ دوسرے کفالہ سے مضبوطی بڑھے گی نہ کہ گھٹے گی۔ پس جب دوسرا کفالہ مضبوطی میں اضافہ کرتا ہے تو ان دونوں کفالتوں میں منافات نہ ہوگی۔ اور جب دونوں کفالتوں میں منافات نہیں ہے تو دونوں کفالتیں جائز ہوں گی۔

کفالت بالمال کا حکم

وأما الكفالة بالمال فجائزة معلوما كان المكفول به او مجهولا اذا كان دينا صحيحا مثل ان يقول تكفلت عنه بالالف او بما لك عليه اوبما يدركك في هذا البيع لان مبنى الكفالة على التوسع فيتحمل فيه الجهالة وعلى الكفالة بالدرك اجماع وكفى به حجة وصار كما اذا كفل بشجة صحت الكفالة وإن احتملت السراية والاقتصار وشرط ان يكون دينا صحيحا ومراده ان لا يكون بدل الكتابة وسيأتيك في موضعه إن شاء الله تعالىٰ

ترجمہ اور رہا کفالہ بالمال تو وہ بھی جائز ہے مکفول بہ معلوم ہو یا مجہول ہو بشرطیکہ دین صحیح ہو۔ مثلاً یہ کہے کہ میں اس کی طرف سے ایک ہزار کا کفیل ہو گیا یا اس مال کا جو تیرا اس پر ہے یا اس مال کا جو تجھ کو اس بیع میں پڑے کیونکہ کفالہ کی بنیاد توسع پر ہے۔ اس لیے اس میں جہالت برداشت ہو جاتی ہے اور کفالہ بالدرک پر اجماع ہے اور اجماع کا حجت ہونا کافی ہے اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے سر کے زخم کی کفالت کی تو کفالہ صحیح ہے اگر چہ سرایت اور اکتفاء دونوں کا احتمال ہے اور شرط یہ ہے کہ دین صحیح ہو اور اس کی مراد یہ ہے کہ بدل کتابت نہ ہو۔ اور اس کا بیان اپنے موقع پر انشاء اللہ آپ کے سامنے آ جائے گا۔

تشریح فاضل مصنف نے سابق میں کفالہ کی دو قسمیں کی تھیں

۱۔ کفالہ بالنفس ، ۲۔ کفالہ بالمال

کفالہ بالنفس کے تمام احکام سے فراغت کے بعد اب کفالہ بالمال کو ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ ارشاد فرمایا کہ کفالہ بالمال جائز ہے مال مکفول بہ مقدار کے اعتبار سے معلوم ہو یا مجہول ہو بشرطیکہ دین صحیح ہو۔ یہی قول امام مالک، امام احمد کا ہے اور امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے اور امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ اگر مکفول بہ مجہول ہو تو کفالہ جائز نہیں ہے مکفول بہ معلوم ہونے کی صورت یہ ہے کہ کفیل یوں کہے میں فلاں کی طرف سے اس مال کا کفیل ہوں جو تیرا اس پر واجب ہے یا یہ کہے میں اس چیز کا کفیل ہوں جو تجھ کو اس بیع میں لاحق ہو۔

یعنی کفیل نے مشتری سے کہا کہ تو فلاں آدمی سے فلاں چیز خرید لے اور جو کچھ ثمن وغیرہ تجھ کو اس بیع میں لاحق ہوگا اس کا ذمہ دار میں ہوں۔ اس صورت میں بائع مکفول لہ، اور مشتری مکفول عنہ ہے۔ اور بعض حضرات نے بما یدرک فی ھٰذا البیع کا مطلب یہ لکھا ہے کہ مشتری کو اگر یہ خوف ہو کہ مبیع شاید دوسرے کی ملک ہو اور میرا ثمن غارت ہو جائے۔ پس ایک آدمی مشتری کے لیے کفیل ہو گیا کہ تو اس چیز کو خرید لے۔ اگر مبیع کو کوئی عارض پیش آیا تو اسکا ذمہ دار میں ہوں اس صورت میں مکفول لہ مشتری اور مکفول عنہ بائع ہے۔ بہر حال دونوں صورتوں میں مال مکفول بہ مجہول ہے۔ امام شافعیؒ نے اپنے قول جدید میں مکفول بہ کو ثمن پر قیاس کیا ہے۔ یعنی جس طرح ثمن مجہول ہونے سے بیع صحیح نہیں ہوتی اسی طرح مکفول بہ مجہول سے کفالہ جائز نہ ہوگا۔

ہماری دلیل...... باری تعالیٰ کا یہ قول ہے ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم۔ حضرت یوسفؑ نے اعلان کیا تھا کہ جو شخص گم شدہ کٹورے کو لے کر آئے گا اس کے واسطے ایک اونٹ کا بوجھ اناج ہوگا اور میں اس کا کفیل ہوں۔ یہاں مال مکفول بہ حمل بعیر (غلہ سے لدا ہوا اونٹ ہے) اور اونٹ کا بوجھ اونٹ کے مختلف ہونے سے بدل جاتا ہے یعنی اونٹ اگر کمزور ہو تو اس پر جو غلہ لادا جائے گا کم ہوگا۔ اور اگر طاقتور ہو تو غلہ زیادہ مقدار میں لادا جائیگا۔ پس حضرت یوسفؑ جس غلہ کے کفیل ہوئے ہیں وہ غلہ مقدار کے اعتبار سے مجہول ہے اور قرآن پاک اگر کوئی حکم امم سابقہ کا بیان کرے اور اس پر کوئی نکیر نہ کرے تو وہ ہمارے لئے بھی حجت ہوتا ہے اس لیے یہ آیت، مکفول بہ، کی مقدار مجہول ہونے کے باوجود کفالہ کے جواز پر ہمارے لئے بھی حجت ہوگی۔

دوسری دلیل...... یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے الزعيم غارم، کفیل ضامن ہے اس میں عموم ہے نہ مکفول بہ کا معلوم ہونا مذکور ہے اور نہ مجہول ہونا مذکور ہے اس لیے کفالہ دونوں صورتوں میں درست ہو جائے گا۔

تیسری دلیل...... جس کو صاحب ہدایہ نے بیان فرمایا ہے یہ ہے کہ کفالہ کی بنیاد توسع پر ہے کیونکہ کفالہ ابتداءً تبرع اور محض احسان ہے اور جن چیزوں کی بنیاد توسع پر ہو وہ تھوڑی سی جہالت کو برداشت کر لیتی ہیں اس لئے کفالہ بھی مکفول بہ کی جہالت یسیرہ کو برداشت کر لے گا۔

چوتھی دلیل...... یہ ہے کہ کفالہ بالدرک کے جواز پر سب کا اتفاق اور اجماع ہے حالانکہ کفالہ بالدرک میں سب سے زیادہ جہالت ہوتی ہے کیونکہ جب کفیل نے مشتری سے کہا کہ اگر کسی نے مبیع پر استحقاق کا دعویٰ کر کے اس کو لے لیا تو تیرے ثمن کا ضامن میں ہوں۔ اس میں اولاً تو ضمان ہی مجہول ہے کیونکہ اگر مبیع مستحق ہوئی تو ضامن ہوگا ورنہ نہیں ثانیاً یہ معلوم نہیں کہ پوری مبیع مستحق ہوگی یا اس کا ایک حصہ مستحق ہوگا۔ بہر حال ضمان بالدرک اور کفالہ بالدرک میں مکفول بہ مجہول ہونے کے باوجود اس کے جواز پر تمام ائمہ کا اجماع ہے اور اجماع ایک حجت شرعی ہے پس کفالہ بالدرک جس میں سب سے زیادہ جہالت ہے جب وہ جائز ہے تو دوسری صورتیں جن میں کم جہالت ہے بدرجہ اولیٰ جائز ہوں گی اور یہ ایسا ہو گیا جیسے ایک آدمی سر کے زخم کا کفیل ہو گیا بشرطیکہ زخم خطأً ہو عمداً نہ ہو۔ مثلاً واصف نے عارف کے سر میں خطأً زخم کیا اور شاہد واصف کی طرف سے عارف کے لیے کفیل ہو گیا چنانچہ شاہد نے عارف سے کہا کہ اس زخم کی وجہ سے جو مال دیت مجھ کو حاصل ہوگا میں اس کا کفیل ہوں اب اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ زخم سرایت کر جائے اور عارف اس زخم کی وجہ سے اللہ کو پیارا ہو جائے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ زخم سرایت نہ کرے اور عارف کی جان بچ جائے۔ پہلے احتمال میں جارح یعنی واصف پر دیت نفس واجب

ہوگی اور دوسرے احتمال میں فقط زخم کا تاوان اور ارش واجب ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ زخم کی وجہ سے جو مال واجب ہوگا وہ مجہول ہے یعنی پوری دیت بھی ہوسکتا ہے اور زخم کا تاوان بھی ہوسکتا ہے مگر اس کے باوجود اس کا کفالہ جائز ہے اسی طرح دوسرے قرضوں میں بھی جہالت مکفول بہ کے ساتھ کفالہ جائز ہوگا۔ ہم نے خطأً زخم لگانے کی قید اس لیے ذکر کی ہے کہ اگر عمداً زخم لگایا گیا اور وہ سرایت کر گیا اور زخم بھی آلہ دھار دار سے ہو تو اس صورت میں زخم لگانے والے پر قصاص واجب ہوگا۔ اور قصاص کے کفالہ میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے جس کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ شیخ ابوالحسن قدوری نے کفالہ بالمال کے جائز ہونے کی شرط یہ بیان کی ہے کہ دین، صحیح ہو۔ اور دین صحیح کا مطلب یہ ہے کہ بدل کتابت نہ ہو کیونکہ صحیح دین وہ کہلاتا ہے جس کا بندوں کی جانب سے اپنا حق وصول کرنے کے لیے مطالبہ کیا جائے اور مدیون سے اسکو ساقط نہ کیا جاسکتا ہو مگر یہ کہ مدیون اس کو ادا کر دے یا دائن، مدیون کو بری کر دے اور معاف کر دے اور رہا بدل کتابت تو وہ ان دونوں صورتوں کے بغیر بھی ساقط ہوسکتا ہے اس طور پر کہ مکاتب، بدل کتابت ادا کرنے سے پہلے اپنے آپ کو عاجز کر دے۔ اس صورت میں نہ مکاتب کی طرف سے ادائیگی ہوئی اور نہ مولیٰ کی طرف سے بری کر دینا پایا گیا۔ مگر اس کے باوجود بدل کتابت ساقط ہو گیا اس لئے بدل کتابت دین صحیح نہ کہلائے گا۔ اس کی پوری تفصیل انشاء اللہ کتاب المکاتب میں بیان کی جائیگی۔

مکفول لہ مال کا کس سے مطالبہ کرے

قال: والمكفول له بالخيار ان شاء طالب الذى عليه الاصل وان شاء طالب كفيله لان الكفالة ضم الذمة الى الذمة فى المطالبة وذلك يقتضى قيام الاول لاالبراءة عنه الاان اشرط فيه البراءة فحينئذ تنعقد حوالة اعتبارا للمعانى كما ان الحوالة بشرط ان لايبرأبها المحيل يكون كفالة

ترجمہ.... اور مکفول کو اختیار ہے کہ چاہے اس شخص سے مطالبہ کرے جس پر اصل قرضہ ہے اور چاہے اس کے کفیل سے مطالبہ کرے کیونکہ کفالہ نام ہے مطالبہ میں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانے کا اور یہ اول کے موجود ہونے کا تقاضہ کرتا ہے نہ کہ اس سے بری ہونے کا مگر جبکہ اس میں براءت کی شرط کی گئی ہو تو اس وقت معانی کا اعتبار کرتے ہوئے حوالہ منعقد ہوگا جیسا کہ حوالہ اس شرط کے ساتھ کہ حوالہ کرنے والا بری نہ ہو کفالہ ہوتا ہے۔

تشریح.... صاحب قدوری نے فرمایا ہے کہ کفالہ بالمال میں مکفول لہ کو اختیار ہے کہ وہ قرضہ کا مطالبہ اصیل یعنی مکفول عنہ سے کرے یا کفیل سے کرے یا بیک وقت دونوں سے کرے۔

دلیل.... یہ ہے کہ کفالہ مطالبہ میں ایک ذمہ کا دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانے کا نام ہے یعنی کفیل کا ذمہ اصیل یعنی مکفول عنہ کے ذمہ کے ساتھ مل جاتا ہے اور کفیل کے ذمہ کا اصیل کے ذمہ کے ساتھ ملنا اس بات کا مقتضی ہے کہ پہلا ذمہ یعنی اصل کا ذمہ باقی رہے اور اس بات کا مقتضی نہیں ہے کہ اصیل کا ذمہ مطالبہ سے بری ہو جائے کیونکہ اگر اصیل کا ذمہ مطالبہ سے بری ہو گیا تو ضم یعنی ایک ذمہ کا دوسرے ذمہ کے ساتھ ملنا متحقق نہ ہوگا۔ اور جب ایک ذمہ کا دوسرے ذمہ کے ساتھ ملنا متحقق نہ ہوا تو کفالہ بھی متحقق نہ ہوگا۔ حالانکہ مسئلہ کفالہ ہی کی صورت میں فرض کیا گیا ہے پس ثابت ہوا کہ کفالہ کا موجب یعنی ضم الذمة الى الذمة فى المطالبة، اصیل کے ذمہ موجود رہنے کا تقاضہ کرتا

ہے اس کے ذمہ کے بری ہونے کا تقاضا نہیں کرتا۔ ہاں اگر کفالہ میں اصیل یعنی مکفول عنہ کے بری ہونے کی شرط لگادی گئی ہو۔ یعنی کفالہ میں مکفول عنہ نے یہ شرط کی ہو کہ میرا ذمہ بری ہوگا۔ یا کفیل نے اس شرط کیساتھ کفالت کی ہو کہ مکفول عنہ کا ذمہ بری ہے اور مکفول لہ نے اس کو منظور کرلیا ہو تو ایسی صورت میں بلاشبہ مکفول عنہ کا ذمہ مطالبہ سے بری ہو جائے گا مگر یہ کفالہ نہ ہوگا بلکہ لفظ کفالہ کے ساتھ حوالہ منعقد ہوگا یعنی نام کا اگر چہ یہ کفالہ ہے لیکن حقیقت میں حوالہ ہے اور وجہ یہ ہے کہ کفالہ اور حوالہ عقود کے قبیلہ سے ہیں اور عقود میں معانی کا اعتبار ہوتا ہے الفاظ کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اور مطالبہ سے اصیل کا بری ہونا حوالہ کے معنی ہیں نہ کہ کفالہ کے۔ اسلئے کفالہ اصیل یعنی مکفول عنہ کے مطالبہ سے بری ہونے کی شرط کے ساتھ حوالہ ہوگا جیسے حوالہ اس شرط کے ساتھ کہ اصیل یعنی حوالہ کرنے والا بری نہ ہو تو یہ لفظاً اگر چہ حوالہ ہے لیکن حقیقۃً کفالہ ہے کیونکہ مطالبہ سے اصیل کا بری نہ ہونا کفالہ کے معنی ہیں نہ کہ حوالہ کے اور عقود میں چونکہ معانی معتبر ہوتے ہیں نہ کہ الفاظ اس لیے معنی کا اعتبار کرتے ہوئے حوالہ اس شرط کیساتھ کہ اصیل بری نہ ہو کفالہ ہے۔

حاصل یہ کہ حوالہ اور کفالہ میں فرق یہ ہے کہ کفالہ میں اصیل اور کفیل دونوں ذمہ دار ہوتے ہیں اور حوالہ میں اصیل ذمہ داری سے بری ہوتا ہے اور محتال علیہ ذمہ دار ہو جاتا ہے پس اگر کفالہ میں اصیل کی برأت شرط ہو تو وہ حوالہ ہے اور کفالہ میں اگر اصیل کا بری نہ ہونا شرط ہو تو وہ کفالہ ہے۔

ایک سے مطالبہ کیا تو دوسرے سے بھی مطالبہ کا اختیار ہے

ولو طالب احدهما له ان يطالب الاخر وله ان يطالبهما لان مقتضاه الضم بخلاف المالک اذا اختار تضمين احد الغاصبين لان اختياره احدهما يتضمن التمليک منه فلا يمكنه التمليک من الثاني اما المطالبة بالكفالة لايتضمن التمليک فوضح الفرق

ترجمہ اور اگر مکفول لہ نے ان دونوں میں سے ایک سے مطالبہ کیا تو اس کے لیے دوسرے سے مطالبہ کرنے کا بھی اختیار ہے۔ اور اس کو یہ بھی اختیار ہے کہ دونوں سے مطالبہ کرے۔ کیونکہ کفالہ کا مقتضیٰ ضم ہے برخلاف مالک کے کہ جب اس نے دو غاصبوں میں سے ایک سے ضمان لینا اختیار کرلیا۔ اس لئے کہ مالک کا دو غاصبوں میں سے ایک کو اختیار کرنا اس کی ملک میں دینے کو متضمن ہے۔ لہٰذا مالک کے لیے دوسرے غاصب کو مالک بنانا ممکن نہ ہوگا۔ رہا کفالہ کی وجہ سے مطالبہ کرنا تو وہ مالک بنانے کو متضمن نہیں ہے لہٰذا فرق واضح ہوگیا۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفول لہ نے کفیل اور اصیل یعنی مکفول عنہ میں سے کسی ایک سے قرضہ کا مطالبہ کیا تو اس کو دوسرے سے مطالبہ کرنے کا بھی اختیار ہے۔ کیونکہ ایک سے مطالبہ کرنا دوسرے سے مطالبہ کرنے کے اختیار کو ساقط نہیں کرتا۔ بلکہ مکفول لہ کو بیک وقت کفیل اور اصیل دونوں سے مطالبہ کرنے کا اختیار حاصل ہے کیونکہ عقد کفالہ کا موجب ایک ذمہ کا دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانا ہے اور دونوں سے بیک وقت مطالبہ کرنے میں یہ معنی محقق ہو جاتے ہیں۔ اس لئے دونوں سے بیک وقت مطالبہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے ہاں! اگر ایک آدمی کا کسی نے کوئی مال غصب کیا پھر اس غاصب سے کسی دوسرے نے غصب کیا اور وہ مال غاصب الغاصب کے پاس تلف ہوگیا تو اب مالک یعنی مغصوب منہ کو اختیار ہے کہ وہ غاصب سے تاوان لے یا غاصب الغاصب سے تاوان لے۔ ہاں! اتنی بات

ضرور ہے کہ اگر مالک نے غاصب سے تاوان لیا تو غاصب الغاصب کو غاصب سے رجوع کرنے کا اختیار نہ ہوگا بہر حال مالک یعنی مغصوب منہ نے اگر قضائے قاضی یا باہمی رضامندی سے احد الغاصبین سے ضمان لینا اختیار کرلیا تو دوسرے سے ضمان کے مطالبہ کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ جب قضائے قاضی یا باہمی رضامندی سے ایک کو ضامن بنادیا گیا تو گویا مغصوب منہ یعنی مالک نے اس کو اس مال کا مالک کردیا ہے اور جب مالک نے ایک غاصب کو اپنے مال مغصوب کا مالک کردیا تو اب وہ دوسرے غاصب کو مالک کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ بات محال ہے کہ دو آدمی زمانہ واحدہ میں شئی واحد کے پورے پورے مالک ہوں یعنی دونوں میں سے ہر ایک پوری شئی کا مالک ہو یہ بات ناممکن ہے۔ اور رہا کفالہ کی وجہ سے مطالبہ کرنا تو یہ مالک بنانے کو متضمن نہیں ہے۔ یعنی اگر مکفول لہ نے کفیل سے مطالبہ کیا تو اسکے یہ معنی نہیں ہیں کہ اس نے اپنا اصل مال کفیل کی ملکیت میں دینا اختیار کرلیا بلکہ وہ تو اصیل یعنی قرضدار پر ہی ہے اور کفیل سے محض ذمہ داری کا مطالبہ ہے پس جب یہ بات ہے تو اصیل سے بھی مطالبہ کرسکتا ہے اس تقریر سے کفالہ اور مالک کے احد الغاصبین کو ضامن بنانے کے درمیان واضح ہوگیا ہے۔

کفالت کو مشروط کے ساتھ معلق کرنے کا حکم

قال ويجوز تعليق الكفالة بالشروط مثل ان يقول ما بايعت فلانا فعلي وما ذاب لك عليه فعلي او ما غصبك فعلي والاصل فيه قوله تعالى ﴿ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم﴾ والاجماع منعقد على صحة ضمان الدرك ثم الاصل انه يصح تعليقها بشرط ملائم لها مثل ان يكون شرطا لوجوب الحق كقوله اذا استحق المبيع او لامكان الاستيفاء مثل قوله اذا قدم زيد وهو مكفول عنه او لتعذر الاستيفاء مثل قوله اذا غاب عن البلدة وما ذكر من الشروط في معنى ما ذكرناه فاما لا يصح التعليق بمجرد الشرط كقوله ان هبت الريح او جاء المطر وكذا اذا جعل واحدا منهما اجلا الا انه يصح الكفالة ويجب المال حالا لان الكفالة لما صح تعليقها بالشرط لا تبطل بالشروط الفاسدة كالطلاق والعتاق

ترجمہ اور کفالہ کو شرطوں پر معلق کرنا جائز ہے مثلاً یہ کہے کہ اگر تو نے فلاں شخص سے خرید و فروخت کی تو وہ مجھ پر ہے اور جو کچھ تیرے واسطے فلاں شخص پر نکلے وہ مجھ پر ہے یا فلاں نے جو کچھ تجھ سے غصب کیا وہ مجھ پر ہے۔ اور اصل اس میں باری تعالیٰ کا یہ قول ہے اور جو شخص اس برتن لولائے اس کیلئے ایک اونٹ کا بوجھ اناج ہے اور میں اس کا کفیل ہوں۔ اور ضمان بالدرک کے صحیح ہونے پر اجماع منعقد ہے پھر ضابطہ یہ ہے کہ کفالہ کو ایسی شرط پر معلق کرنا صحیح ہے جو شرط کفالہ کے مناسب ہو مثلاً حق واجب ہونے کے لیے شرط ہو۔ جیسے اس کا قول کہ جب مبیع مستحق ہو جائے یا حق وصول ہونے کے ممکن ہونے کی شرط ہو مثلاً اس کا قول کہ جب زید آئے حالانکہ زید ہی مکفول عنہ ہے یا حق وصول ہونے کے متعذر ہونے کی شرط ہو۔ مثلاً اس کا قول کہ جب وہ غائب ہو اور جو شرطیں مسئلہ میں مذکور ہیں اس معنی میں ہیں جو ہم نے بیان کیں اور رہا محض شرط پر معلق کرنا تو وہ صحیح نہیں ہے جیسے اس کا قول کہ اگر ہوا چلے یا پانی آئے اور اسی طرح اگر ان دونوں میں سے ایک کو کفالہ کی میعاد مقرر کیا ہو۔ مگر یہ کہ کفالہ صحیح ہو جائے گا اور مال فی الحال واجب ہوگا اس لیے کہ جب کفالہ کو شرط پر معلق کرنا صحیح ہے تو وہ شروط فاسدہ سے باطل نہ ہوگا جیسے طلاق اور عتاق میں ہے۔

تشریح ۔۔۔ صاحب قدوریؒ نے فرمایا کہ کفالہ کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے مثلاً یہ کہا کہ اگر تو نے فلاں آدمی سے خرید وفروخت کی تو میں اس کا ذمہ دار ہوں یا یہ کہا کہ جو کچھ تیرا اس پر واجب ہو میں اس کا ذمہ دار ہوں یعنی اگر تیرا اس پر کچھ واجب ہوا تو میں اسکا ذمہ دار ہوں یا یہ کہا کہ فلاں آدمی نے تیرا کچھ مال غصب کیا تو اس کا میں کفیل ہوں۔ اور اس بارے میں اصل باری تعالیٰ کا قول **و لمن جاء به حمل بعیر و انا به زعیم** ہے یعنی جو شخص بادشاہ کے کٹورے کو لے کر آئیگا اس کے واسطے ایک اونٹ کا بوجھ اناج ہے اور میں اس کا کفیل ہوں۔ اس آیت سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔ ایک تو یہ ایک اونٹ اناج جس کی مقدار مجہول ہے اور وہ کم وبیش ہو سکتی ہے اس کا کفالہ جائز ہے۔ دوم یہ کہ کفالہ معلق ہے یعنی اگر کوئی شخص اس کٹورے کو لائے گا تو میں اس کے واسطے کفیل ہوں گا اور اگر نہیں لائے گا تو میں اس کے واسطے کفیل نہ ہوں گا اس آیت سے معلوم ہوا کہ مکفول بہ اگر مجہول ہو تو بھی کفالہ جائز ہے اور اگر کفالہ کو شرط پر معلق کیا گیا تب بھی جائز ہے۔ صاحب ہدایہ نے ضابطہ کے طور پر فرمایا ہے کہ کفالہ کو ایسی شرط پر معلق کرنا جائز ہے جو شرط، کفالہ کے مناسب ہو مثلاً مدعی یعنی مکفول لہ کا مدعی علیہ یعنی مکفول عنہ پر حق واجب ہونے کے لیے شرط ہو۔ جیسے عقد بیع کے وقت کسی نے مشتری سے کہا کہ اگر مبیع مستحق ہوگئی یعنی کسی نے مبیع پر اپنا استحقاق ثابت کر کے اس کو لے لیا تو میں تیرے واسطے ثمن کا کفیل ہوں۔ اس مثال میں مشتری مکفول لہٗ ہے اور بائع مکفول عنہٗ ہے۔ اور شرط یعنی مبیع کا مستحق ہو جانا مشتری کا بائع پر حق ثمن واجب کرنے کے لیے ہے اور یا ایسی شرط ہو جس سے حق وصول ہونا ممکن ہو مثلاً ایک شخص نے کہا کہ اگر زید آ گیا تو میں کفیل ہوں حالانکہ مکفول عنہ زید ہے اس صورت میں زید سے مکفول لہٗ کا حق وصول کر کے اس تک پہونچانا ممکن ہے یا زید کے کہنے سے کفیل اپنے پاس سے ادا کرے گا پھر زید سے وصول کرے گا اس صورت میں بھی مکفول لہٗ کے حق کا وصول ہونا ممکن ہے پس یہ شرط بھی کفالہ کے مناسب ہے اور یا ایسی شرط ہو جو حق کی وصولیابی کو ناممکن بنادے یعنی کفالہ کو ایسی شرط پر معلق کیا کہ مکفول لہ کو اپنا حق وصول ہونا ناممکن ہو جائے مثلاً مکفول لہٗ سے یہ کہے کہ اگر یہ شخص یعنی مکفول عنہ اس شہر سے غائب ہو جائے یا مر جائے اور کوئی مال نہ چھوڑے تو میں تیرے حق کا کفیل ہوں اس کی صورت یہ ہے کہ زید پر بکر کا حق ہے اور بکر نے کفیل چاہا تو خالد نے اس شرط پر کفالت کی کہ ابھی تو اپنا حق زید سے مانگ۔ ہاں اگر زید اس شہر سے کہیں چلا گیا تو میں تیرے حق کا کفیل ہوں۔ پس یہ شرط بھی کفالہ کے مناسب ہے حاصل یہ ہوا کہ کفالہ ایسی شرطوں پر معلق کرنا جائز ہے جو شرطیں عقد کفالہ کے مناسب ہوں اور مسئلہ کے ذیل میں جو شرطیں مذکور ہوئیں یعنی ماہایعت **فلاناً فعلیّ** وغیرہ وہ سب کفالہ کے مناسب ہیں لہٰذا ان شرطوں پر کفالہ کو معلق کرنا جائز ہوگا اور اگر کفالہ ایسی شرط پر معلق کیا گیا جو شرط کفالہ کے مناسب نہ ہو بلکہ محض شرط ہو تو ایسی شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے۔ مثلاً ایک آدمی نے کہا کہ اگر آندھی چلی تو میں کفیل ہوں یا اگر مینہ برسا تو میں کفیل ہوں پس ان شرطوں پر کفالہ کو معلق کرنا جائز نہیں ہے۔

اور اگر آندھی چلنے یا بارش برسنے کو کفالہ کی میعاد ٹھہرایا گیا مثلاً یوں کہا کہ میں آندھی چلنے یا بارش برسنے تک کیلئے کفیل ہوں تو اس صورت میں میعاد باطل ہو جائے گی اور کفالہ صحیح ہو کر مال کفالت فی الحال واجب ہو جائے گا دلیل سے پہلے یہ ذہن نشین کر لیجئے کہ اس دلیل کی عبارت میں تعلق بالشرط سے مراد اجل ہے کیونکہ دلیل کفالہ مؤجلہ کی ذکر کی جارہی ہے نہ کہ کفالہ معلقہ کی پس اب حاصل دلیل یہ ہوگا کہ جب کفالہ کو متعارف میعاد کے ساتھ مؤجل کرنا صحیح ہے تو آجال فاسدہ سے کفالہ باطل نہیں ہوگا بلکہ فاسد میعادیں خود باطل ہو جائیں گی جیسے طلاق اور عتاق میں اگر میعاد مجہول ذکر کی گئی مثلاً یہ کہا کہ میں نے اپنا غلام آزاد کیا یا میں نے اپنی بیوی کو طلاق دی یہاں تک کہ حاجی آ جائیں یا آندھی چلے یا بارش برسے تو یہ میعاد خود باطل ہو جائے گی اور طلاق اور عتاق فی الحال واقع ہو جائیں گے۔

کفیل نے کہا جو کچھ تیرا دوسرے پر ہے میں اس کا کفیل ہوں پھر گواہوں سے ایک ہزار دینار ثابت ہوا تو کفیل ایک ہزار کا ضامن ہوگا

فإن قال تكفلت بمالك عليه فقامت البينة بالف عليه ضمنه الكفيل لأن الثابت بالبينة كالثابت معاينة فيتحقق ما عليه فيصح الضمان به وإن لم تقم البينة فالقول قول الكفيل مع يمينه مقدار ما يعترف به لأنه منكر للزيادة فإن اعترف المكفول عنه بأكثر من ذالك لم يصدق على كفيله لأنه اقرار على الغير ولا ولاية له عليه ويصدق في حق نفسه لولايته عليها

ترجمہ پس اگر کفیل نے کہا کہ جو کچھ تیرا اس پر ہے میں نے اس کی کفالت کی پھر گواہ قائم ہوئے کہ اس پر ایک ہزار ہیں تو کفیل ایک ہزار کا ضامن ہوگا کیونکہ جو چیز بینہ سے ثابت ہو وہ ایسی ہے جیسے مشاہدہ سے ثابت ہوئی ہو پس جو کچھ مکفول عنہ پر ہے متحقق ہو گیا اس کا ضمان صحیح ہو جائے گا۔ اور اگر گواہ قائم نہ ہوئے تو کفیل کا قول اس چیز کی مقدار میں جس کا وہ اعتراف کرتا ہے قسم کے ساتھ قبول ہوگا۔ کیونکہ وہ زیادتی کا منکر ہے پس اگر مکفول عنہ نے اس سے زائد کا اعتراف کیا تو کفیل پر اس کے قول کی تصدیق نہ کی جائے گی کیونکہ یہ غیر پر اقرار ہے اور مکفول عنہ کو کفیل پر کوئی ولایت نہیں ہے اور اس کی ذات کے حق میں تصدیق کی جائے گی کیونکہ مکفول عنہ کو اپنی ذات پر ولایت حاصل ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ جو مال تیرا اس پر ہے میں اس کا کفیل ہوں یعنی مکفول بہ مجہول ہے مگر اسکے باوجود ایک شخص کفیل ہو گیا۔ پھر گواہوں کے ذریعہ ثابت ہوا کہ مکفول عنہ پر مکفول لہ کے ایک ہزار درہم ہیں تو کفیل ان ایک ہزار دراہم کا ضامن ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ گواہوں سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ مشاہدہ سے ثابت ہونے کے مانند ہے اور کفیل اگر اس مقدار کا مشاہدہ کر لیتا جو مکفول عنہ پر واجب ہے اور اس کا کفیل ہو جاتا تو اس پر وہ مقدار لازم ہو جاتی جو مکفول عنہ پر ہے۔ پس اسی طرح جب گواہوں سے ایک مقدار ثابت ہو گئی تو اس مقدار کا کفیل ہونا بھی صحیح ہوگا۔ اور اگر مقدار پر گواہ قائم نہ ہو سکے اور مکفول لہ اور کفیل نے مقدار کے سلسلہ میں اختلاف کیا مثلاً مکفول لہ نے کہا کہ میرے اس پر دو ہزار درہم ہیں۔ اور کفیل نے کہا کہ نہیں بلکہ ایک ہزار درہم ہیں تو ایسی صورت میں کفیل کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔ کیونکہ کفیل اپنے اوپر زیادتی کا منکر ہے اور مدعی زیادتی کے پاس بینہ موجود نہ ہونے کی صورت میں چونکہ منکر کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے اس لیے یہاں بھی منکر یعنی کفیل کا قول معتبر ہوگا اور اگر مکفول عنہ نے کفیل کی اقرار کردہ مقدار سے زائد کا اعتراف کیا تو کفیل پر اس کے قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی یعنی کفیل پر وہ مقدار واجب نہ ہوگی جس کا مکفول عنہ اقرار کرتا ہے البتہ خود مکفول عنہ کی ذات کے حق میں اس کی تصدیق کی جائے گی کفیل کے حق میں تو اسلئے تصدیق نہ ہوگی کہ مکفول عنہ کا یہ اقرار غیر پر اقرار ہے اور غیر پر اقرار کرنے سے غیر پر اس وقت لازم ہوتا ہے جبکہ مقر کو اس غیر کو ولایت حاصل ہو۔ حالانکہ مکفول عنہ کو کفیل پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہے پس جب مکفول عنہ کو کفیل پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہے تو مکفول عنہ کے اقرار کی وجہ سے کفیل پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ اور مکفول عنہ کے حق میں خود اس کی تصدیق اس لئے کر لی جائے گی کہ مکفول عنہ کو اپنی ذات پر ولایت حاصل ہے پس مکفول لہ زیادتی

کا مطالبہ مکفول عنہ سے تو کر سکتا ہے مگر کفیل سے نہیں کر سکتا۔

مکفول عنہ کے حکم اور بغیر حکم کے کفالت درست ہے

قال وتجوز الكفالة بأمر المكفول عنه وبغير أمره لإطلاق ما روينا ولأنه إلتزم المطالبة وهو تصرف في حق نفسه وفيه نفع الطالب ولا ضرر فيه على المطلوب بثبوت الرجوع اذ هو عند امره وقد رضي به

ترجمہ..... اور کفالہ جائز ہوتا ہے مکفول عنہ کے حکم سے بھی اور بغیر اس کے حکم کے بھی کیونکہ ہماری روایت کردہ حدیث مطلق ہے۔ اور اس لئے کہ کفالہ مطالبہ کو لازم کرنے کا نام ہے اور وہ اپنے حق میں ایک تصرف ہے اور اس میں مکفول لہ کا نفع ہے۔ اور رجوع ثابت ہونے کی وجہ سے مکفول عنہ کا اس میں کوئی نقصان نہیں ہے اس لیے رجوع کا حق مکفول عنہ کے حکم کے وقت ہوتا ہے حالانکہ وہ اس پر راضی ہو چکا ہے۔

تشریح..... صاحب قدوریؒ نے فرمایا کہ کفالہ مکفول عنہ کے حکم سے بھی جائز ہے اور بغیر حکم کے بھی یعنی اگر مکفول عنہ نے کسی کو حکم دیا کہ تو میری طرف سے ضامن ہو جا یا میری طرف سے کفیل ہو جا تو یہ جائز ہے اور اگر بغیر حکم کے کوئی شخص کفیل ہو گیا تو بھی جائز ہے دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا قول الزعیم غارم یعنی کفیل ضامن ہے عام ہے پس اس حدیث کا اطلاق اور عموم کفالہ بامرہ اور بغیر امرہ دونوں کے جواز پر دلالت کرتا ہے۔

دوسری دلیل..... یہ ہے کہ کفالہ اپنے اوپر مطالبہ کو لازم کرنے کا نام ہے۔ اور اپنے اوپر مطالبہ کو لازم کرنا اپنی ذات کے حق میں تصرف ہے..... اور اپنی ذات کے حق میں جو تصرف ہو، وہ لازم ہوتا ہے بشرطیکہ اس تصرف سے کسی غیر کو ضرر نہ پہنچتا ہو اور اس جگہ متصرف یعنی کفیل کا غیر مکفول لہ اور مکفول عنہ ہیں اور کفیل کے تصرف سے ان دونوں کو کوئی ضرر نہیں پہنچتا ہے بلکہ مکفول لہ کا اس میں سراسر نفع ہے اس طور پر کہ کفالہ سے پہلے مکفول لہ کو فقط مکفول عنہ سے مطالبہ کا اختیار تھا اور کفالہ کے بعد مکفول عنہ کے علاوہ کفیل سے بھی مطالبہ کا اختیار حاصل ہو گیا ہے اور اس میں مکفول لہ کا نفع ظاہر ہے۔ اور کفالہ سے مکفول عنہ کا بھی کوئی ضرر نہیں ہے کیونکہ مکفول عنہ نے کفیل کو حکم کیا ہوگا یا کفیل کو حکم نہ کیا ہوگا اگر مکفول عنہ نے کفیل کو حکم نہیں کیا ہے تو کفیل کی ادائیگی دین کے بعد مکفول عنہ سے رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور جب اس صورت میں کفیل کو مکفول عنہ سے رجوع کرنے کا شرعاً کوئی اختیار نہیں ہے تو اس صورت میں مکفول عنہ کا کوئی نقصان بھی نہیں ہے۔ اور اگر مکفول عنہ نے کفیل کو حکم کیا ہے تو اس صورت میں ادائیگی دین کے بعد اگر چہ کفیل کو مکفول عنہ سے رجوع کرنے کا اختیار ہے مگر حکم کرنے کی وجہ سے مکفول عنہ اس پر راضی ہو چکا ہے اور جس ضرر پر انسان راضی ہو جائے وہ ضرر شمار نہیں کیا جاتا اس لئے اس صورت میں بھی مکفول عنہ کو کوئی ضرر لاحق نہ ہوگا پس ثابت ہو گیا کہ کفالہ اپنی دونوں قسموں یعنی بامرہ اور بغیر امرہ کے ساتھ جائز ہے۔

کفیل نے مکفول عنہ کے حکم سے کفالت کی تو مکفول عنہ سے رجوع کرے گا

فان کفل بامره رجع بما ادى عليه لانه قضى دينه بامره وان كفل بغير امره لم يرجع بما يؤديه لانه متبرع بادائه وقوله رجع بما ادى معناه اذا ادى ما ضمنه اما اذاادعى خلافه رجع بما ضمن لانه ملك الدين بالاداء فنزل منزلة الطالب كما اذاملكه بالهبة اوبالارث وكمااذاملكه المحتال عليه بما ذكرنا فى الحوالة بخلاف المامور بقضاء الدين حيث يرجع بما ادى لانه لم يجب عليه شئ حتى يملك الدين بالاداء وبخلاف ما اذا صالح الكفيل الطالب عن الالف على خمس مائة لانه اسقاط فصار كما اذا برأ الكفيل

ترجمہ...... پس اگر کفیل نے مکفول عنہ کے حکم سے کفالت کی تو کفیل نے جو کچھ ادا کیا وہ مکفول عنہ سے واپس لے گا کیونکہ کفیل نے مکفول عنہ کے حکم سے اس کا قرضہ ادا کیا ہے اور اگر کفیل نے بغیر مکفول عنہ کے حکم کے کفالت کی تو جو کچھ ادا کرے گا وہ اس کو واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ کفیل اس کا قرضہ ادا کرنے میں احسان کرنے والا ہے اور ماتن کے قول رجع بماادی کے معنی یہ ہیں کہ جب اس چیز کو ادا کیا ہو جس کا ضامن ہوا ہے بہر حال جب اس نے اس کے خلاف کو ادا کیا ہو تو اس کو واپس لے گا جس کا ضامن ہوا تھا اس لئے کہ کفیل ادا کرنے سے دین کا مالک ہو گیا ہے۔ پس وہ مکفول لہ کا قائم مقام ہو گیا جیسے جب وہ اصل قرضہ کا ہبہ یا میراث سے مالک ہو گیا ہو اور جیسے جب محتال علیہ کا مالک ہو گیا ان امور کی وجہ سے جو ہم نے حوالہ میں ذکر کئے ہیں برخلاف ادائے قرض کے مامور کے کیونکہ وہ وہی واپس لے گا جو اس نے ادا کیا ہے۔ اس لئے کہ مامور پر کوئی چیز واجب نہیں تھی یہاں تک کہ وہ ادا کرنے سے دین کا مالک ہو۔ برخلاف اس کے جب کفیل نے مکفول لہ سے ایک ہزار کے سلسلہ میں پانچ سو پر صلح کر لی۔ کیونکہ یہ ساقط کرنا ہے پس ایسا ہو گیا جیسے مکفول لہ نے کفیل کو بری کیا ہو۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کفیل نے مکفول عنہ کے حکم سے کفالت کی ہو تو کفیل جو مال مکفول لہ کے مطالبہ سے ادا کرے گا وہ مکفول عنہ سے اسی مال کو واپس لے گا بشرطیکہ دو باتیں پائی جائیں ایک یہ کہ مکفول عنہ ایسا شخص ہو جس کا امر صحیح ہوتا ہے چنانچہ مکفول عنہ اگر صبی محجور یا عبد محجور ہو تو کفیل ادا کئے ہوئے مال کو مکفول عنہ سے واپس لینے کا مجاز نہ ہوگا۔ دوم یہ کہ امر کرتے ہوئے مکفول عنہ کا کلام لفظ عنی پر مشتمل ہو مثلاً یوں کہے اکفل عنی اضمن عنی لفلان یعنی تو میری طرف سے فلاں کیلئے کفیل ہو جا یا ضامن ہو جا چنانچہ اگر مکفول عنہ نے یہ کہا کہ تو فلاں کے واسطے اس ایک ہزار کا ضامن ہو جا جو مجھ پر ہے تو اس صورت میں کفیل ادا کرنے کے بعد واپس لینے کا مجاز نہیں ہوتا۔ بہر حال اگر کفیل نے مکفول عنہ کے حکم سے کفالت کی ہو تو کفیل مال مکفول بہ ادا کرنے کے بعد مکفول عنہ سے واپس لے سکتا ہے۔

دلیل...... یہ ہے کہ کفیل نے اپنے غیر کا قرضہ اس کے حکم سے ادا کیا ہے اور جو شخص اپنے غیر کا قرضہ اس کے حکم سے ادا کرے چونکہ اس کو قرضدار سے واپس لینے کا اختیار ہوتا ہے اس لئے کفیل بامرہ کو مکفول عنہ سے ادا کیا ہوا مال دین واپس لینے کا اختیار ہوگا۔ اور اگر کفیل نے مکفول عنہ کے حکم کے بغیر کفالت کی تو کفیل مکفول عنہ کی طرف سے جو کچھ ادا کرے گا اس کو مکفول عنہ سے واپس لینے کا مجاز نہ ہوگا اسی کے قائل حضرت امام شافعیؒ ہیں۔ اور ایک روایت امام احمدؒ کی ہے اور امام مالکؒ نے فرمایا کہ اس صورت میں بھی کفیل کو رجوع کرنے کا

اختیار ہے یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل...... یہ ہے کہ جب مکفول لہٗ نے اپنا قرضہ کفیل سے وصول کیا تو گویا اس نے کفیل کو اپنے قرضہ کے مال کا مالک کر دیا یا مکفول لہٗ نے کفیل کو مکفول عنہ سے قرضہ

کا مال وصول کرنے میں اپنا قائم مقام کر دیا اور ان دونوں صورتوں میں کفیل کو مکفول عنہ سے مال واپس لینے کا اختیار ہوگا کیونکہ پہلی صورت میں کفیل بذات خود مالک ہے اور دوسری صورت میں مالک کا قائم مقام ہے اور یہ آپ کو معلوم ہے کہ مالک بھی اپنا مال لے سکتا ہے اور مالک کا قائم مقام بھی لے سکتا ہے پس ثابت ہوا کہ کفالہ بغیر امرہ کی صورت میں بھی کفیل، مکفول عنہ سے اپنا ادا کیا ہوا مال واپس لے سکتا ہے ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جس پر قرضہ ہو اس کے علاوہ کو قرضہ کا مالک بنانا جائز نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں مکفول لہٗ کی طرف سے کفیل کو ایسی چیز کا مالک بنانا لازم آئے گا جس کے سپرد کرنے پر مکفول لہٗ قادر نہیں ہے پس مکفول عنہ جس پر قرضہ ہے اس کے علاوہ کو یعنی کفیل کو مالک بنانا جائز نہیں ہے اور جب کفیل کو مالک بنانا ہی جائز نہیں ہے تو کفیل کو مکفول عنہ سے مطالبہ کرنے کا اختیار کیسے ہو سکتا ہے اور کفالہ بامرہ میں حکم کفالہ کی وجہ سے کفیل کے لئے مکفول عنہ پر اسی طرح مال واجب ہوتا ہے جیسے مکفول لہٗ کے لئے کفیل پر واجب ہوتا ہے ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ کفیل کا حق اس کے ادا کرنے تک مؤخر ہو جاتا ہے یعنی جب کفیل مکفول عنہ کی طرف سے ادا کر دے گا تب کفیل کو مکفول عنہ سے مطالبہ کا حق ہوگا اور یہ بات چونکہ کفالہ بغیر امرہ میں متحقق نہیں ہوتی یعنی کفیل کے لئے مکفول عنہ پر مال واجب نہیں ہوتا اس لئے کفیل کو مکفول عنہ سے مال کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا۔

ہماری دلیل...... یہ ہے کہ کفالہ بغیر امرہ کی صورت میں کفیل، مکفول عنہ کی طرف سے قرضہ ادا کرنے میں مکفول عنہ پر احسان اور تبرع کرنے والا ہے اور احسان کرنے والا اپنا احسان واپس لینے کا شرعاً مجاز نہیں ہوتا اس لئے کفالہ بغیر امرہ کی صورت میں اگر کفیل نے مکفول عنہ کی طرف سے قرضہ ادا کر دیا تو اس کو واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ ماتن کے قول رجع بما ادی کا مطلب یہ ہے کہ اگر کفیل اسی چیز کو ادا کرے جس کا وہ ضامن ہوا تھا تب تو کفیل مکفول عنہ سے ما ادی کا رجوع کرے گا لیکن اگر اس نے جس چیز کا ضامن ہوا تھا اس کے علاوہ دوسری چیز ادا کی تو اس صورت میں کفیل کو ما ادی واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا بلکہ جس کا ضامن ہوا تھا اسی چیز کو واپس لے سکتا ہے مثلاً مکفول عنہ پر کھوٹے دراہم قرضہ ہیں مگر کفیل نے کھرے دراہم ادا کئے تو کفیل مکفول عنہ سے کھوٹے دراہم واپس لینے کا مجاز ہے اور کھرے دراہم لینے کا مجاز نہ ہوگا۔ یا مکفول عنہ پر قرضہ تو کھرے دراہم ہیں مگر کفیل نے مکفول لہٗ کو کھوٹے دراہم دیئے اور مکفول لہٗ نے چشم پوشی کر کے ان کو قبول بھی کر لیا تو کفیل مکفول عنہ سے کھرے دراہم وصول کریگا۔

یا مثلاً مکفول عنہ پر ایک ہزار درہم قرض ہیں اور کفیل نے مکفول لہٗ کو ایک سو دینار ادا کر دیئے اور مکفول لہٗ نے ان کو قبول بھی کر لیا تو کفیل، مکفول عنہ سے ما ضمن یعنی ایک ہزار درہم وصول کرے گا۔ اور ما اوصی یعنی ایک سو دینار واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا اس کی دلیل یہ ہے کہ کفیل مکفول عنہ کا قرضہ ادا کرنے سے اس قرضہ کا مالک ہو گیا ہے گویا اس نے مکفول لہٗ کا یہ مال خرید لیا اور جب کفیل اس

قرضہ کا مالک ہو گیا جو مکفول عنہ کے ذمہ میں ثابت ہے تو کفیل، مکفول لہ کا قائم مقام ہوگا اور مکفول لہ مکفول عنہ سے اسی چیز کا مطالبہ کر سکتا ہے جو مکفول عنہ پر واجب ہے پس اسی طرح مکفول لہ کے قائم مقام یعنی کفیل کو بھی اسی چیز کے مطالبہ کا حق ہوگا جو مکفول عنہ پر ثابت ہے خواہ اس نے ادا کچھ بھی کیا ہو جیسے کفیل ہبہ یا میراث کے ذریعہ اس کا مالک ہو گیا ہو بایں طور کہ مکفول لہ نے کفیل کو وہ قرضہ ہبہ کر دیا ہو جو مکفول عنہ کے ذمہ میں ثابت ہے تو کفیل اس قرضہ کا مالک ہو جائے گا اور اس کو اسی کے لینے کا اختیار ہوگا دوسری چیز لینے کا اختیار نہ ہوگا یا مکفول لہ وفات پا جائے اور کفیل اس کا وارث ہو جائے تو کفیل قرضہ کا مالک ہو جائے گا اور وہ مکفول لہ کے قائم مقام ہو کر مکفول عنہ سے ما ضمن کا رجوع کرے گا یعنی اسی چیز کا رجوع کرے گا جس کا وہ ضامن ہوا تھا پس جس طرح ہبہ اور میراث کی صورت میں کفیل قرضہ کا مالک ہونے کی وجہ سے مکفول لہ کے قائم مقام ہو کر مکفول عنہ سے اسی چیز کو لے سکتا ہے جو مکفول عنہ پر مکفول لہ کے لئے واجب تھی اور یہ اس کا ضامن ہوا تھا۔ اسی طرح کفیل مکفول عنہ کی طرف سے قرضہ ادا کرنے کے بعد اسی کو واپس لے سکتا ہے جس کا وہ ضامن ہوا تھا۔

اشکال یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ کفیل کے لئے مکفول لہ کی طرف سے قرضہ کو ہبہ کرنا درست نہیں ہے کیونکہ قرضہ کو اس شخص کے واسطے ہبہ کرنا تو جائز ہے جس پر قرضہ ہو اور جس پر قرضہ نہ ہو اس کے واسطے ہبہ کرنا جائز نہیں ہے اور کفالہ کی وجہ سے کفیل پر صحیح قول کے مطابق چونکہ مطالبہ لازم ہوتا ہے نہ کہ دین اس لئے کفیل پر قرضہ لازم نہ ہوگا۔ اور جب کفیل پر قرضہ لازم نہیں ہوا تو کفیل کے لئے مکفول لہ کی طرف سے قرضہ کا ہبہ کرنا بھی درست نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ہبہ ایسی چیز کا صحیح ہوتا ہے جس کے سپرد کرنے پر واہب (ہبہ کرنے والا) قادر ہو اور جس کے سپرد کرنے پر قادر نہ ہو اس کا ہبہ صحیح نہیں ہوتا۔ پس جس شخص پر قرض ہے چونکہ قرض خواہ اس کو قرضہ سپرد کرنے پر قادر ہے اس لئے اس کے واسطے قرضہ کا ہبہ کرنا بھی جائز نہیں ہے؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ جس پر قرضہ نہ ہو اس کے واسطے قرضہ کا ہبہ کرنا اس وقت ناجائز ہے جبکہ واہب (ہبہ کرنے والا) اس کو قبضہ کی اجازت نہ دے لیکن جب مدیون کے علاوہ کو قرضہ ہبہ کر دیا اور قبضہ کی اجازت دیدی تو یہ استحسانا جائز ہے اور یہاں مسئلہ ہبہ میں جب مکفول لہ نے کفیل کے لئے قرضہ ہبہ کیا تو گویا مکفول لہ نے کفیل کو اس قرضہ پر قبضہ کرنے کی قدرت دیدی جو قرضہ مکفول عنہ پر واجب ہے اور جب مکفول لہ نے کفیل کو قرضہ پر قبضہ کرنے کی قدرت دیدی تو مکفول لہ کی طرف سے قبضہ کی اجازت بھی پائی گئی اور جب مکفول لہ نے کفیل کو قبضہ کی اجازت دیدی تو ایسا ہو گیا گویا مکفول لہ نے کفالہ ختم کر کے کفیل کو قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل بنا دیا پھر اس نے قرضہ پر قبضہ کیا پھر مکفول لہ نے اس کو ہبہ کیا تو اب مکفول لہ کی طرف قرضہ کا ہبہ اس شخص کے واسطے ہوگا جس پر قرضہ ہے (کفیل) اور یہ جائز ہے۔

کفالہ بامرہ کی صورت میں ادائیگی دین کے بعد کفیل کے مکفول عنہ سے ما ضمن کے رجوع کا اختیار ہے ما ادی کے رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہے (اس کو جس طرح ہبہ اور میراث کی صورتوں پر قیاس کیا گیا ہے اسی طرح حوالہ کی صورت پر بھی قیاس کیا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ حامد (قرضدار) نے اپنے قرضخواہ (شاہد) کا قرضہ یعنی ایک ہزار درہم خالد کے حوالہ کیا درانحالیکہ خالد (محتال علیہ) پر حامد یعنی قرضدار کا کوئی قرضہ بھی نہیں ہے پس محتال علیہ یعنی خالد نے شاہد یعنی قرض خواہ کو بجائے ایک ہزار کے بدل دراہم کے دینار دیدئے یا کوئی سامان دے دیا اور قرضخواہ نے بخوشی اس کو قبول کر لیا تو اب محتال علیہ یعنی خالد کو ما ضمن یعنی ایک ہزار درہم رجوع کرنے

کا اختیار ہے مااَدّی (جو ادا کیا) رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ کیونکہ محتال علیہ ادا کرنے سے دین کا مالک ہو گیا ہے اور جب محتال علیہ، دین کا مالک ہو گیا تو یہ محتال لہ یعنی قرضخواہ کے قائم مقام ہو گا اور چونکہ قرضخواہ کو اپنا قرض یعنی ایک ہزار درہم لینے کا اختیار تھا۔ لہٰذا اس کے قائم مقام یعنی محتال علیہ کو بھی ایک ہزار درہم لینے کا اختیار ہو گا۔ اسی طرح کفیل کو اپنے مکفول عنہ سے ماضمن کے رجوع کرنے کا اختیار ہو گا اور مااَدّی کے رجوع کا اختیار نہ ہو گا۔

بخلاف المامور سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ کفیل کو مکفول عنہ سے قرضہ واپس لینے کا اختیار اسی وقت ہوتا ہے جبکہ کفیل نے مکفول عنہ کے حکم سے قرضہ ادا کیا ہو۔ اور اس وقت کفیل بامرہ اور مامور بقضاء الدین میں کوئی فرق نہیں ہو گا۔ کیونکہ مامور بقضاء الدین بھی قرضدار کے حکم سے قرضہ ادا کرتا ہے اور کفیل بامرہ بھی قرضدار یعنی مکفول عنہ کے حکم سے قرضہ ادا کرتا ہے اور مامور بقضاء الدین قرضہ ادا کرنے کے بعد قرضدار سے مااَدّی (جو کچھ ادا کیا گیا) کو واپس لینے کا مجاز ہے خواہ مااَدّی وہ ہو جو قرضدار پر قرض تھا یا اس کے علاوہ ہو۔ پس اسی طرح کفیل کو بھی مااَدّی واپس لینے کا اختیار ہونا چاہیے تھا خواہ مااَدّی وہی ہو جس کا ضامن ہوا تھا خواہ اس کے علاوہ ہو۔ حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ اگر مااَدّی، ماضمن کے خلاف ہو تو کفیل ماضمن (جس کا کفیل ہوا تھا) واپس لے سکتا ہے اس کو مااَدّی واپس لینے کا اختیار نہیں ہوتا؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ مامور بقضاء الدین پر کوئی چیز واجب نہیں ہے بلکہ اس نے اپنی خوشی سے بطور احسان یہ کام منظور کیا ہے تو مامور بقضاء الدین قرضہ ادا کرنے سے قرضہ کا مالک نہیں ہو گا اور جب مامور بقضاء الدین قرضہ کا مالک نہیں ہوا تو وہ طالب یعنی قرض خواہ کے قائم مقام بھی نہیں ہوا اور جب قرضخواہ کے قائم مقام نہیں ہوا تو جو قرضدار پر واجب تھا اس کو لینے کا مجاز بھی نہ ہو گا بلکہ جو کچھ اس نے ادا کیا ہے اس کو واپس لے سکتا ہے اور رہا کفیل بامرہ تو وہ کفالت کی وجہ سے اپنے اوپر مال قرض کا ادا کرنا لازم کرتا ہے اور جب کفیل پر مال قرض کا ادا کرنا لازم ہے تو کفیل قرض ادا کرنے کے بعد اس قرض کا مالک ہو جائے گا۔ اور قرض کا مالک ہو کر مکفول لہ یعنی قرض خواہ کے قائم مقام ہو گا پس جس طرح مکفول لہ کو اسی چیز کے مطالبہ کا حق ہے جو قرضدار یعنی مکفول عنہ کے ذمہ میں ثابت ہے۔ اسی طرح کفیل کو بھی مکفول عنہ سے اسی چیز کے لینے کا اختیار ہے جو قرضدار یعنی مکفول عنہ پر واجب ہے اور کفیل اس کا ضامن ہوا ہے مااَدّی یعنی دوسری چیز لینے کا اختیار نہ ہو گا۔ حاصل یہ کہ کفیل بامرہ اور مامور بقضاء الدین میں بہت بڑا فرق ہے اور فرق کے ساتھ قیاس درست نہیں ہوتا۔ لہٰذا کفیل بامرہ کو مامور بقضاء الدین پر قیاس کرنا درست نہ ہو گا۔

صاحب عنایہ کے لکھنے کے مطابق ہدایہ کی عبارت حیث یرجع بما ادی کے اطلاق میں تسامح ہے کیونکہ عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مامور بقضاء الدین ہر صورت میں "مااَدّی" رجوع کرے گا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اگر موَدّی (جو ادا کیا گیا) مامور بہ کے مانند ہو یا اس سے کمتر ہو تب تو مااَدّی رجوع کرے گا اور اگر موَدّی مامور بہ سے بڑھ کر ہو تو مامور بہ کو واپس لے گا مااَدّی واپس نہ لے گا مثلاً قرضدار پر دراہم زیوف کا قرضہ ہے مگر مامور بقضاء الدین نے دراہم زیوف کی جگہ دراہم جیاد ادا کر دیئے تو وہ قرضدار سے دراہم زیوف واپس لے سکتا ہے۔ کیونکہ وصف جودت جو قرضہ سے زائد ایک چیز ہے اس کو ادا کرنے میں مامور بقضاء الدین متبرع ہے اور متبرع کو رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے اس لئے وہ دراہم جیاد واپس نہیں لے سکتا صرف دراہم زیوف واپس لے سکتا ہے حالانکہ مااَدّی

دراہم جیاد ہیں نہ کہ دراہم زیوف پس معلوم ہوا کہ ہدایہ کی عبارت یر جع بما ادیٰ علی الاطلاق صحیح نہیں ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر قرضہ کی رقم ایک ہزار درہم ہو مگر کفیل نے مکفول لہٗ سے پانچ سو دراہم پر صلح کرلی ہو تو اس صورت میں کفیل مکفول عنہ سے ما ادیٰ یعنی پانچ سو درہم واپس لے سکتا ہے ما ضمن یعنی ایک ہزار درہم واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ پانچ سو دراہم پر صلح کا مطلب یہ ہے کہ مکفول لہٗ نے کفیل کو پانچ سو درہم سے بری کر دیا ہے اور بری کرنا ایسا ہے۔ گویا مکفول لہٗ نے پانچ سو درہم کا قرضہ ساقط کر دیا ہے اور ساقط شدہ مقدار میں کفیل کو رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوتا لہٰذا مذکورہ صلح کی صورت میں کفیل مکفول عنہ سے پانچ سو درہم واپس لے سکتا ہے اور یہ ایسا ہے جیسے مکفول لہٗ کفیل کو بری کر دے۔ پس اگر مکفول لہٗ کفیل کو پورے قرضہ سے بری کر دے تو کفیل کو مکفول عنہ سے رجوع کرنے کا بالکل اختیار نہیں ہوگا۔ اور اگر ایک جز سے بری کر دیا تو کفیل جس قدر ادا کرے گا اسی قدر مکفول عنہ سے لے سکتا ہے اسی طرح صلح کی صورت میں کفیل جو مقدار ادا کرے گا مکفول عنہ سے اسی قدر لے سکتا ہے۔

کفیل مکفول عنہ سے قرضہ ادا کرنے سے پہلے مال کے مطالبہ کا حق نہیں رکھتا

قال وليس للكفيل أن يطالب المكفول عنه بالمال قبل أن يؤدي عنه لأنه لا يملكه قبل الأداء بخلاف الوكيل بالشراء حيث يرجع قبل الأداء لأنه أنعقد بينهما مبادلة حكمية

ترجمہ اور مکفول عنہ کی طرف سے قرضہ ادا کرنے سے پہلے کفیل کو مکفول عنہ سے مال کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے کیونکہ کفیل ادا کرنے سے پہلے قرضہ کا مالک نہیں ہوتا برخلاف وکیل بالشراء کے کیونکہ وہ ادا کرنے سے پہلے رجوع کر سکتا ہے کیونکہ وکیل اور موکل کے درمیان مبادلہ حکمی منعقد ہوا ہے۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ جب تک کفیل، مکفول عنہ کی طرف سے قرضہ ادا نہ کرے اس وقت تک کفیل کو مکفول عنہ سے مال کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ موجب للرجوع کفیل کا مالک ہونا ہے یعنی کفیل کو مکفول عنہ سے رجوع کرنے کا اختیار اس وقت ہوتا ہے جب کفیل قرضہ کا مالک ہو جائے حالانکہ ادا کرنے سے پہلے کفیل قرضہ کا مالک نہیں ہوتا۔ پس جب ادا کرنے سے پہلے کفیل قرضہ کا مالک نہیں ہوا تو موجب للرجوع بھی نہیں پایا گیا اور جب رجوع کو واجب کرنے والی چیز یعنی کفیل کا مالک ہونا نہیں پایا گیا تو ادا کرنے سے پہلے کفیل کو مکفول عنہ سے قرضہ کا مال لینے کا اختیار بھی نہ ہوگا اس کے برخلاف اگر کسی نے کسی کو کوئی چیز خریدنے کا وکیل کیا تو وکیل کو اختیار ہے کہ بائع ثمن ادا کرنے سے پہلے اپنے موکل سے ثمن کی رقم لے لے۔ کیونکہ وکیل اور موکل کے درمیان حکماً مبادلہ اور بیع ہوتی ہے پس وکیل، بائع کے مرتبہ میں اور موکل مشتری کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور بائع کو مبیع سپرد کرنے سے پہلے چونکہ ثمن کے مطالبہ کا حق ہوتا ہے۔ اس لئے وکیل کو بھی اپنے موکل سے ثمن کے مطالبہ کا حق ہوگا۔ خواہ وکیل نے اپنے بائع کو ثمن ادا کیا ہو یا ثمن ادا نہ کیا ہو۔

مال کے سلسلے میں کفیل کو پکڑا گیا تو وہ مکفول عنہ کو پکڑے

قال فإن لوزم بالمال كان له أن يلازم المكفول عنه حتي يخلصه وكذا اذاحبس كان له أن يحبسه لأنه لحقه ما لحقه من جهته فيعامله بمثله

ترجمہ پس اگر مال کے سلسلہ میں کفیل کو لازم پکڑا گیا تو کفیل کے لئے جائز ہے کہ وہ مکفول عنہ کو لازم پکڑے یہاں تک کہ مکفول عنہ اس کو چھٹکارا دلائے۔اور اسی طرح اگر کفیل قید کیا گیا تو اس کو اختیار ہے کہ وہ مکفول عنہ کو قید کرادے۔ کیونکہ کفیل کو جو کچھ پریشانی لاحق ہوئی وہ مکفول عنہ کی وجہ سے لاحق ہوئی ہے پس مکفول عنہ کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کر سکتا ہے۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفول لہ اپنا قرضہ وصول کرنے کے لئے کفیل کا دامن گیر ہو گیا یعنی ہر وقت کفیل کے پیچھے پڑا رہتا ہے تو کفیل کو اختیار ہے کہ وہ مکفول عنہ کا دامن گیر ہو یعنی کفیل، مکفول عنہ کا پیچھا کرے یہاں تک کہ مکفول عنہ کفیل کا دامن چھڑا دے یعنی مکفول عنہ ہی نے کفیل کو اس مصیبت میں مبتلا کیا ہے لہٰذا اس مصیبت سے نجات دلانا بھی مکفول عنہ ہی پر واجب ہوگا اور اگر مکفول لہ نے اپنے قرضہ کی وجہ سے کفیل کو قید کرادیا تو کفیل کو بھی اختیار ہے کہ وہ مکفول عنہ کو قید کرادے۔ بشرطیکہ کفالہ بامرہ ہو۔ یہی ایک قول امام شافعیؒ کا ہے اور اسی کے قائل امام مالکؒ اور امام احمدؒ ہیں امام شافعیؒ کا قول اظہر یہ ہے کہ کفیل کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ مکفول عنہ کو قید کرادے۔

امام شافعیؒ کی دلیل ... یہ ہے کہ قرضہ ادا کرنے سے پہلے کفیل کا مکفول عنہ پر کوئی حق واجب نہیں ہے تو کفیل کے لئے مکفول عنہ کو قید کرانے کا حق بھی نہ ہوگا۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ کفیل کو جو کچھ پریشانی لاحق ہوئی ہے وہ مکفول عنہ کی وجہ سے لاحق ہوئی۔اس لئے مکفول عنہ پر واجب ہے کہ وہ کفیل کو چھٹکارا دلائے یعنی مکفول لہ کا قرضہ ادا کردے۔اور اگر مکفول عنہ کفیل کو چھٹکارا نہ دلا سکا تو کفیل کو مکفول عنہ کے ساتھ وہی معاملہ کرنے کا اختیار رہوگا جو معاملہ مکفول لہ کفیل کے ساتھ کرے گا۔

مکفول لہ مکفول عنہ کو بری کردے یا وصول کرلے تو کفیل بری ہو جائیگا

واذا ابرا الطالب المكفول عنه أو استوفى منه برئ الكفيل لأن براة الأصيل توجب براة الكفيل لأن الدين عليه في الصحيح وان ابرا الكفيل لم يبرأ الأصيل عنه لأنه تبع ولا ن عليه المطالبة وبقاء الدين على الأصيل بدونه جائز

ترجمہ اور جب مکفول لہ نے مکفول عنہ کو بری کردیا یا مکفول لہ نے اس سے اپنا حق وصول کرلیا تو کفیل بری ہو گیا کیونکہ اصیل کا بری ہونا کفیل کے بری ہونے کو واجب کرتا ہے اس لئے کہ صحیح قول کے مطابق قرضہ تو اصیل پر ہے اور اگر مکفول لہ نے کفیل کو بری کیا تو اس سے اصیل بری نہ ہوگا کیونکہ کفیل تابع ہے اور اس لئے کہ کفیل پر صرف مطالبہ ہے اور بغیر کفیل کے مطالبہ کے اصیل پر قرضہ ہونا جائز ہے۔

تشریح ... مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفول لہ نے مکفول عنہ کو بری کردیا یا مکفول عنہ سے اپنا دین وصول کرلیا تو کفیل بھی بری ہو جائے گا کیونکہ مکفول عنہ کو بری کرنا، اصیل کو بری کرنا ہے اس لئے کہ اصل دین اسی پر ہوتا ہے اور اصیل کو بری کرنا مستلزم ہے کفیل کے بری کرنے کو۔اس لئے اصیل یعنی مکفول عنہ کے بری ہونے سے کفیل بھی بری ہو جائے گا۔اور ابراء اصیل، ابراء کفیل کو اس لئے مستلزم ہے کہ صحیح قول کے مطابق دین، اصیل یعنی مکفول عنہ پر واجب ہوتا ہے کفیل پر واجب نہیں ہوتا، کفیل پر تو فقط مطالبہ واجب ہوتا ہے، پس جب مکفول لہ کے بری کردینے کی وجہ سے مکفول عنہ سے دین ساقط ہو گیا تو مکفول عنہ پر دین کا مطالبہ بھی باقی نہ رہے گا اور جب مکفول عنہ پر دین کا مطالبہ باقی نہ رہا تو کفالہ کے معنی ضم الذمۃ الی الذمۃ فی المطالبۃ نہ پائے جانے کی وجہ سے کفیل پر بھی مطالبہ باقی نہ رہے گا اس جگہ ایک

اعتراض ہے وہ یہ کہ اگر ابتدائے کفالہ میں براءۃ اصیل کو شرط قرار دیدیا گیا تو یہاں برأت اصیل موجود ہے لیکن یہ برأت کفیل کو مستلزم نہیں ہے پس اس سے معلوم ہوا کہ براءۃ اصیل، براءۃ کفیل کو مستلزم نہیں ہوتا۔ اس کا جواب پہلے گذر چکا کہ اگر ابتدائے کفالہ میں برأت اصیل کی شرط لگا دی گئی تو یہ کفالہ نہ ہوگا بلکہ حوالہ ہو جائے گا۔ کیونکہ کفالہ بشرط برأت اصیل کفالہ ہوتا ہے۔

اور اگر مکفول لہ نے کفیل کو بری کیا تو اصیل یعنی مکفول عنہ قرضہ سے بری نہ ہوگا۔ کیونکہ کفیل مکفول عنہ کا تابع ہے اور مکفول عنہ تابع نہیں ہے پس اگر کفیل کو بری کرنے سے اصیل کو بری کر دیا جائے تو اصیل کا اپنے تابع کا تابع ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ قلب موضوع ہے اس لئے کہا گیا کہ کفیل کو بری کرنے سے اصیل بری نہ ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ کفیل پر صرف مطالبہ واجب ہوتا ہے اصل قرضہ واجب نہیں ہوتا اور اصیل پر قرضہ کا باقی رہنا اس وقت بھی جائز ہے جبکہ کفیل ہی نہ ہو۔ جیسے کفالہ سے پہلے اصیل پر قرضہ موجود تھا یا کفیل مر گیا تو اصیل سے قرضہ ساقط نہیں ہوتا۔ پس اسی طرح اصیل پر اس وقت بھی قرضہ باقی رہے گا جبکہ کفیل کو مطالبہ سے بری کر دیا گیا ہو۔ پس ثابت ہو گیا کہ کفیل کے بری ہونے سے اصیل یعنی مکفول عنہ دین سے بری نہ ہوگا۔

مکفول لہ نے مکفول عنہ سے قرض مؤخر کر دیا تو کفیل سے بھی مؤخر ہو جائے گا

وكذا اذا أخر الطالب عن الأصيل فهو تاخير عن الكفيل ولو أخر عن الكفيل لم يكن تاخيرا عن الذى عليه الأصل لأن التأخير ابراء موقت فيعتبر بالأبراء المؤبد بخلاف ما اذا كفل بالمال الحال مؤجلا إلى شهر فانه يتاجل عن الأصيل لأنه لاحق له الا الدين حال وجود الكفالة فصار الأجل داخلا فيه أما ههنا فبخلافه

ترجمہ اور اسی طرح اگر مکفول لہ نے مکفول عنہ سے قرضہ کو مؤخر کر دیا تو یہ کفیل سے مؤخر ہوگا۔ اور اگر کفیل سے مؤخر کیا تو یہ اس سے مؤخر کرنا نہیں ہوگا۔ جس پر اصل دین ہے۔ اس لئے کہ مؤخر کرنا ایک وقت معین تک بری کرنا ہوتا ہے تو دائمی طور پر بری کرنے پر قیاس کیا جائیگا۔ برخلاف اس کے جب فی الحال واجب الاداء مال کا ایک ماہ کی میعاد ٹھہرا کر کفیل ہوا۔ تو یہ اصیل سے بھی مؤجل ہوگا۔ کیونکہ کفالہ موجود ہونے کی حالت میں مکفول لہ کا سوائے قرضہ کے کوئی حق نہیں ہے تو میعاد اسی قرضہ میں داخل ہو گئی رہا یہاں تو اس کے خلاف ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفول لہ نے اصیل یعنی مکفول عنہ سے مطالبۂ دین کو ایک وقت معینہ تک کے لئے مؤخر کیا تو یہ کفیل سے بھی مؤخر ہو جائے گا۔ چنانچہ میعاد مقررہ تک کفیل سے بھی مطالبہ کا حق نہ ہوگا۔ اور اگر مکفول لہ نے کفیل سے مطالبہ کو ایک وقت معینہ تک کے لئے مؤخر کر دیا تو یہ مکفول عنہ سے مؤخر کرنا نہ ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ مؤخر کرنا چونکہ ایک مدت تک کے لئے مطالبہ کو ساقط کرنا ہے اس لئے یہ ایک وقت معین تک کے لئے بری کرنا ہوا۔ حاصل یہ کہ ایک مدت تک کے لئے مطالبہ کو مؤخر کرنا چونکہ ابراء مؤقت ہے۔ اس لئے اس کو ابراء مؤبد (دائمی طور سے بری کرنے) پر قیاس کیا جائے گا۔ اور ابراء مؤبد کی صورت میں چونکہ مکفول عنہ کو بری کرنے سے کفیل بری ہو جاتا ہے اور کفیل کو بری کرنے سے مکفول عنہ بری نہیں ہوتا۔ اس لئے اسی طرح ابراء مؤقت میں بھی مکفول عنہ کو بری کرنے سے کفیل بری ہو جائیگا۔ مگر کفیل کو بری کرنے سے مکفول عنہ بری نہ ہوگا۔

سوال۔ اس جگہ ایک سوال ہے وہ یہ کہ کفیل کے حق میں ابراءِ مؤبد اور ابراءِ مؤقت کے درمیان بہت بڑا فرق ہے بایں طور کہ اگر کفیل ابراءِ مؤبد کو رد کر دے تو وہ اس کے رد کرنے سے رد نہیں ہوگا بلکہ ابراء ثابت ہو جاتا ہے اور کفیل سے مطالبہ ساقط ہو جاتا ہے اور ابراءِ مؤقت کفیل کے رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے اور اس پر ادائے ماضمنہ، کا مطالبہ واجب رہتا ہے۔ پس اس قدر فرق کے ہوتے ہوئے ابراءِ مؤقت کو ابراءِ مؤبد پر قیاس کرنا کیسے درست ہوگا؟

جواب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کے لئے مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان من کل وجہ اتحاد اور مساوات شرط نہیں ہے بلکہ کسی ایک اعتبار سے اتحاد اور مساوات کا پایا جانا بھی قیاس کے لئے کافی ہے اور اتنا اتحاد یہاں موجود ہے اس طور پر کہ ابراءِ مؤبد میں بھی مطالبہ ساقط ہو جاتا ہے اور ابراءِ موقت میں بھی مطالبہ ساقط ہو جاتا ہے گویا مطالبہ کا ساقط ہو جانا مقیس اور مقیس علیہ دونوں میں پایا گیا اگرچہ ابراءِ مؤبد میں دائمی طور پر مطالبہ ساقط ہو جاتا ہے اور ابراءِ مؤقت میں ایک وقت معینہ تک کے لئے ساقط ہو جاتا ہے۔

پس جب اس اعتبار سے اتحاد موجود ہے تو ابراءِ مؤقت کو ابراءِ مؤبد پر قیاس کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ ابراءِ مؤبد کفیل کے رد کرنے سے کیوں رد نہیں ہوتا۔ اور ابراءِ مؤقت کیوں رد ہو جاتا ہے؟

تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ابراءِ مؤبد کفیل کے حق میں اسقاط محض ہے اس میں تملیک کے معنیٰ بالکل نہیں پائے جاتے اور اسقاط رد کو قبول نہیں کرتا اس لئے ابراءِ مؤبد کفیل کے رد کرنے کے باوجود رد نہیں ہوگا اور ابراءِ مؤقت فقط تاخیر مطالبہ کا نام ہے از قبیلۂ اسقاطات نہیں ہے اور جو چیز اسقاطات کے قبیلہ سے نہ ہو وہ رد کرنے سے رد ہو جاتی ہے اس لئے ابراءِ مؤقت رد کرنے سے رد ہو جائیگا۔

بخلاف ما اذا کفل بالمال الحال الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال مقدر۔ یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر کفیل سے مطالبہ کو مؤخر کر دیا گیا تو اصیل سے مؤخر نہیں ہوتا۔ حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ اگر کوئی شخص ایسے مال کا کفیل ہو جس کی ادائیگی فی الحال واجب ہے لیکن اس نے ایک ماہ کی مہلت پر کفالت قبول کی۔ مثلاً حامد پر خالد کے ایک سو دینار فی الحال واجب الادا ہیں مگر وصف نے اس کی کفالت ایک ماہ کی مہلت پر قبول کی تو اس صورت میں جس طرح کفیل سے مطالبہ مؤخر ہوتا ہے اسی طرح اصیل یعنی مکفول عنہ سے بھی مؤخر ہو جاتا ہے چنانچہ مکفول لہٗ کو مکفول عنہ سے بھی بالفعل مطالبہ کا اختیار نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ اگر کفیل سے مطالبہ کو مؤخر کر دیا گیا تو مکفول عنہ سے بھی مؤخر ہو جائے گا۔

جواب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں وجود کفالہ کے وقت مکفول لہٗ کا سوائے قرضہ کے کوئی حق نہیں ہے کیونکہ مطالبہ جو کفالہ کی وجہ سے حاصل ہوگا وہ ابھی تک ثابت نہیں ہوا تو اجل (میعاد) اصل دین میں داخل ہوئی کیونکہ کفیل نے اجل، نفس دین کی طرف منسوب کی ہے تو دین یعنی قرضہ مؤجل ہوا اور دین چونکہ مکفول عنہ کے ذمہ ثابت ہوتا ہے اسلئے جب اصل دین مؤجل ہوا تو یہ اجل مکفول عنہ اور کفیل دونوں کے حق میں ثابت ہوگی اور رہا متن کا مسئلہ تو اس میں کفالہ پہلے ہے پھر اس کے بعد مکفول لہٗ نے کفیل سے اس مطالبہ کو مؤخر کیا ہے جو مطالبہ اس کو کفالہ کی وجہ سے حاصل ہوا تھا اور اس سے اصل دین کا مؤخر ہونا لازم نہیں آتا۔ اور جب اصل دین کا مؤخر ہونا لازم نہیں آیا تو مکفول لہٗ مکفول عنہ سے بدستور فی الحال مطالبہ کر سکتا ہے۔ اور کفیل سے چونکہ مطالبہ کو مؤخر کر دیا گیا اس۔ لئے اس سے فی الحال مطالبہ کا حق نہ ہوگا۔

کفیل نے رب المال سے ہزار کے عوض پانچ سو پر صلح کر لی تو مکفول عنہ اور کفیل دونوں بری ہوں گے

فان صالح الكفيل ربَّ المال عن الالف على خمس مائة فقد برئ الكفيل و الذى عليه الأصل لأنه اضاف الصلح الى الالف الدّين و هى على الاصيل فبرئ عن خمس مائة لانه اسقاط و براء ته توجب براة الكفيل ثم برئا جميعاً عن خمس مائة باداء الكفيل و يرجع الكفيل على الاصيل بخمس مائة ان كانت الكفالة بأمره بخلاف ما اذا صالح على جنس آخر لأنه مبادلة حكمية فملكه فيرجع بجميع الالف ولو كان صالحه عما استوجب بالكفالة لا يبرأ الاصيل لأن هذا ابراء الكفيل عن المطالبة

ترجمہ پس اگر کفیل نے مکفول لہٗ سے ایک ہزار کے سلسلہ میں پانچ سو پر صلح کر لی تو کفیل اور وہ شخص جس پر اصل دین ہے دونوں بری ہو گئے کیونکہ کفیل نے صلح کو ایک ہزار دین کی طرف منسوب کیا ہے اور یہ ایک ہزار دین اصیل پر ہے تو اصیل پانچ سو سے بری ہو گیا کیونکہ یہ صلح اسقاط ہے اور اصل کا بری ہونا کفیل کے بری ہونے کو واجب کرتا ہے پھر کفیل کے ادا کرنے سے اصیل اور کفیل دونوں پانچ سو سے بری ہو گئے اور کفیل اصیل سے پانچ سو درہم واپس لے گا بشرطیکہ کفالہ بامرہ ہو برخلاف اس کے جب جنس آخر پر صلح کی ہو۔ اس لئے کہ یہ حکما مبادلہ ہے پس کفیل ایک ہزار کا مالک ہو گیا تو وہ پورے ایک ہزار درہم واپس لے گا۔ اور اگر کفیل نے مکفول لہٗ سے اس حق کے بارے میں صلح کی جو کفالت کی وجہ سے اس پر واجب ہوا ہے تو اصیل بری نہ ہو گا۔ کیونکہ یہ کفیل کو مطالبہ سے بری کرتا ہے۔

تشریح اس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں

۱) کفیل نے مکفول لہٗ سے ایک ہزار درہم کے سلسلہ میں پانچ سو درہم پر صلح کی اور مکفول عنہ اور کفیل دونوں کے بری ہونے کی شرط لگائی۔

۲) یا خاص طور پر مکفول عنہ کے بری ہونے کے شرط لگائی۔

۳) یا خاص طور پر کفیل کے بری ہونے کی شرط لگائی۔

۴) یا کوئی شرط نہیں لگائی پہلی اور دوسری صورت میں مکفول عنہ اور کفیل دونوں پانچ سو درہم سے بری ہو جائیں گے اور باقی پانچ سو درہم کا مطالبہ مکفول لہٗ کفیل سے بھی کر سکتا ہے اور مکفول عنہ سے بھی کر سکتا ہے اور تیسری صورت میں پانچ سو درہم سے خاص طور پر کفیل بری ہو گا۔ اور مکفول عنہ پر ایک ہزار درہم علی حالہ باقی رہیں گے اور مکفول لہٗ کو اختیار ہو گا جی چاہے پورا قرضہ یعنی ایک ہزار درہم مکفول عنہ سے وصول کرے اور جی چاہے پانچ سو درہم کفیل سے اور پانچ سو درہم مکفول عنہ سے وصول کرے اور چوتھی صورت (جو مسئلہ کتاب ہے) میں یعنی اگر کفیل نے مکفول لہٗ سے کہا کہ میں نے تجھ سے ایک ہزار درہم کے سلسلہ میں پانچ سو درہم پر صلح کی اور اس پر شرط وغیرہ کا اضافہ نہیں کیا تو کفیل اور مکفول عنہ دونوں پانچ سو درہم سے بری ہو جائیں گے۔ کیونکہ کفیل نے صلح کو قرضہ کیلئے ایک ہزار کی طرف منسوب کیا ہے اور ایک ہزار درہم کا قرضہ اصیل یعنی مکفول عنہ پر ہے نہ کہ کفیل پر کفیل پر تو صرف مطالبہ ہے مطالبہ کے سوا کچھ نہیں ہے۔ پس جب ایک ہزار کا قرضہ مکفول عنہ پر ہے تو صلح کے نتیجے میں پانچ سو درہم مکفول عنہ کے ذمہ سے ساقط ہو جائیں گے اور مکفول عنہ بری ہو جائے گا اور سابق میں گذر چکا کہ مکفول عنہ کے بری ہونے سے کفیل بری ہو جاتا ہے اور جب مکفول عنہ کے بری ہونے سے کفیل بری

ہوجاتا ہے تو پانچ سو درہم سے مکفول عنہ اور کفیل دونوں بری ہوجائیں گے۔ اور رہے باقی پانچ سو درہم تو کفیل جب ان کو ادا کر دے گا تو ان پانچ سو سے بھی دونوں بری ہوجائیں گے البتہ اگر کفالہ مکفول عنہ کے حکم سے تھا تو کفیل کو پانچ سو درہم مکفول عنہ سے واپس لینے کا اختیار ہوگا۔ اور اگر کفالہ بغیر امرہ تھا تو پھر رجوع کا اختیار نہ ہوگا۔

اور اگر کفیل نے مکفول لہ سے قرضہ کے علاوہ دوسری جنس پر صلح کی ہو مثلاً کفیل نے ایک ہزار درہم کے سلسلہ میں کپڑے کے ایک تھان پر صلح کر کے کپڑے کا ایک تھان دیدیا تو کفیل ایک ہزار درہم کا مالک ہوگیا۔ اور جب ایک ہزار درہم کا مالک ہوگیا تو وہ ایک ہزار درہم مکفول عنہ سے لے گا بشرطیکہ کفالہ بامرہ ہو۔ اور ائمہ ثلاثہ، امام مالک، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک قرضے اور تھان کی قیمت میں سے جو کم ہوگا کفیل اس کو لے گا۔ مثلاً تھان کی قیمت آٹھ سو روپے ہیں اور قرضہ ایک ہزار روپیہ ہے تو کفیل مکفول عنہ سے آٹھ سو روپے لے گا۔ اور اگر قرضہ ایک ہزار روپیہ ہو اور تھان کی قیمت بارہ سو روپیہ ہو تو کفیل کو ایک ہزار روپیہ رجوع کرنے کا اختیار ہوگا۔

اور اگر کفیل نے مکفول لہ سے اس حق کے بارے میں صلح کی جو حق کفالہ کی وجہ سے مکفول لہ کا کفیل پر واجب ہوا تھا مثلاً کفیل نے مکفول لہ کو ایک سو درہم دے کر درخواست کی کہ مجھے کفالت سے بری کر دے یا مفت درخواست کی تو اس سے مکفول عنہ بری نہ ہوگا بلکہ مکفول عنہ کے ذمہ قرضہ اور مطالبہ بدستور باقی رہیں گے کیونکہ کفیل کو مطالبہ سے بری کرنا فسخ کفالہ ہے نہ کہ اصل دین کو ساقط کرنا پس جب یہ فسخ کفالہ ہے اور اصل دین کو ساقط کرنا نہیں ہے تو کفالہ کی وجہ سے کفیل پر جو مطالبہ واجب ہوا تھا وہ ساقط ہوجائے گا مگر مکفول عنہ سے اصل دین اور اس کا مطالبہ ساقط نہ ہوگا ہاں! اتنی بات ضرور ہے کہ اگر کفیل نے ایک سو درہم پر صلح کی ہے تو وہ ایک سو درہم مکفول عنہ سے واپس لے گا بشرطیکہ کفالہ بامرہ ہو اور مکفول لہ مکفول عنہ سے نو سو دراہم کا مطالبہ کرے گا۔ اور اگر کفیل نے مفت صلح کی ہے تو اس صورت میں کفیل مکفول عنہ سے کچھ رجوع نہ کرے گا اور مکفول لہ کو مکفول عنہ سے پورے ایک ہزار دراہم لینے کا اختیار ہوگا۔

مکفول لہ نے اس کفیل سے جو مکفول عنہ کے حکم سے مکفول لہ کیلئے کفیل ہوا تھا اس سے کہا کہ تو نے میری جانب سے برأت کر لی تو کفیل کو مکفول لہ سے مال لینے کا اختیار ہے جس کا وہ ضامن ہوا تھا

قال ومن قال لكفيل ضمن له مالا قد برئت الي من المال رجع الكفيل على المكفول عنه معناه بما ضمن له بامره لأن البراة التي ابتداؤها من المطلوب وانتهاؤها إلى الطالب لا يكون إلا بالأيفاء فيكون هذا اقراراً بالأداء فيرجع

ترجمہ ...... اور جس مکفول لہ نے کفیل سے جو مکفول لہ کے واسطے مال کا ضامن ہوا تھا یہ کہا کہ تو نے مال سے میری جانب برأت کر لی تو کفیل مکفول عنہ سے مال واپس لے گا۔ اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ جس مال کا اس کے حکم سے مکفول لہ کے واسطے ضامن ہوا تھا اس لئے کہ وہ برأت جس کی ابتداء مکفول عنہ سے ہو اور اس کی انتہا مکفول لہ تک ہو تو وہ بغیر ادا کئے نہیں ہوگا۔ پس یہ ادا کرنے کا اقرار ہے تو کفیل اس کو مکفول عنہ سے واپس لے گا۔

تشریح ...... اس جگہ فاضل مصنف نے مسلسل ایسے تین مسائل ذکر فرمائے ہیں جن کا تعلق ابراء (بری کرنے) کے ساتھ ہے پہلا مسئلہ یہ

ہے کہ مکفول لہ نے اس کفیل سے جو مکفول عنہ کے حکم سے مکفول لہ کے واسطے کفیل ہوا تھا یوں کہا کہ تو نے مال سے میری جانب براءت کر لی تو اس صورت میں کفیل کو اپنے مکفول عنہ سے وہی مال واپس لینے کا اختیار ہوگا جس کا وہ ضامن ہوا تھا۔

دلیل یہ ہے کہ مکفول لہ کے قول قد برئت الیّ من المال میں براءت کی ابتدا کفیل سے ہوئی ہے اس لئے کہ برئت میں کفیل ہی مخاطب ہے اور برأت کی انتہا مکفول لہ پر ہوئی ہے کیونکہ لفظ الیٰ انتہائے غایت کے لئے ہے اور اس ترکیب میں متکلم جو مکفول لہ ہے وہی منتہی ہے، پس ثابت ہوا کہ اس ترکیب میں کفیل مبتدا، (جس سے ابتداء کی گئی ہے) اور مکفول لہ منتہی (جس پر انتہا ہوئی) ہے اور ایسی برأت جس کی ابتداء کفیل سے ہو اور اس کی انتہاء مکفول لہ پر ہو صرف مال ادا کرنے سے ہوتی ہے پس یہ ایسا ہو گیا جیسے مکفول لہ نے یہ کہا ہو کہ دفعت الی المال یا قبضته منک یعنی تو نے مجھ کو مال دیا ہے یا میں تجھ سے مال پر قبضہ کر چکا ہوں تو گویا مکفول لہ نے اس بات کا اقرار کر لیا کہ کفیل وہ مال ادا کر چکا ہے جس کا وہ ضامن ہوا تھا اور جب مکفول لہ مال ادا کرنے کا اقرار کر چکا تو اب اس کو کفیل اور مکفول عنہ دونوں سے مطالبہ کا حق نہ ہوگا اور کفالہ چونکہ مکفول عنہ کے حکم سے ہے اس لئے کفیل کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ مکفول عنہ سے وہ مال واپس لے لے جس کا وہ ضامن ہوا تھا۔

مکفول لہ نے کہا کہ میں نے تجھے بری کیا تو کفیل مکفول عنہ سے واپس نہیں لے سکتا

و إن قال ابرأتک لم یرجع الکفیل علی المکفول عنه لأنه براءة لا تنتهي إلی غیره و ذالک بالإسقاط فلم یکن اقرار بالإیفاء

ترجمہ اور اگر مکفول لہ نے کہا کہ میں نے تجھے بری کیا تو کفیل مکفول عنہ سے واپس نہیں لے سکتا۔ کیونکہ یہ ایسی برأت ہے جو مکفول لہ کے علاوہ کی طرف منتہی نہیں ہوتی ہے اور یہ ساقط کرنے سے حاصل ہو جائے گی پس یہ کفیل کے ادا کرنے کا اقرار نہ ہوگا۔

تشریح مسائل ثلاثہ میں سے دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مکفول لہ نے کفیل سے کہا ابرأتک میں نے تجھے بری کر دیا تو اس صورت میں کفیل کو اپنے مکفول عنہ سے واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا۔ البتہ مکفول لہ مکفول عنہ سے اپنے مال کا مطالبہ کرے گا۔ دلیل یہ ہے کہ یہ ایسی برأت ہے جو فقط مکفول لہ کی طرف منتہی ہوتی ہے یعنی مکفول لہ کی طرف پہنچتی ہے اس کے علاوہ کی طرف نہیں پہنچتی پس اس کی ابتداء مکفول لہ سے ہوئی نہ کہ کفیل سے بلکہ کفیل پر اس کی انتہا ہوئی ہے اس لئے کہ مکفول لہ نے کہا میں نے تجھ کو بری کر دیا یعنی برأت کا آغاز مجھ سے ہوا اور انتہاء تجھ پر ہوئی اور جس برأت کی ابتداء مکفول لہ سے ہو اور اس کی انتہاء کفیل پر ہو تو وہ برأت ساقط کرنے سے حاصل ہوتی ہے گویا مکفول لہ نے یہ کہا کہ میں نے تجھ سے اپنا مطالبہ ساقط کر دیا ہے اور مکفول لہ کے کفیل سے مطالبہ دین ساقط کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ مکفول لہ نے کفیل کے مال مکفول بہ ادا کرنے کا اقرار کر لیا ہے اور جب کفیل کے ادا کرنے کا اقرار نہیں ہوا تو کفیل کو مکفول عنہ سے واپس لینے کا اختیار بھی نہ ہوگا کیونکہ کفیل کو مکفول عنہ سے رجوع کرنے کا اختیار اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ کفیل، مکفول عنہ کی طرف سے مال مکفول بہ ادا کر دے اور چونکہ کفیل کے بری ہونے سے مکفول عنہ کا بری ہونا لازم نہیں آتا۔ اس لئے اس صورت میں مکفول لہ کو مکفول عنہ سے اپنے مال کے مطالبہ کا پورا حق ہوگا۔

مکفول لہ نے بری کر دیا اس میں ادائیگی کے بعد اور بغیر ادائیگی کے بری کرنا دونوں میں سے ادنیٰ احتمال مراد ہوگا

ولو قال برئت قال محمد هو مثل الثاني لأنه يحتمل البرأة بالأداء اليه و إلا براء فيثبت الادنى اذ لا يرجع الكفيل بالشك وقال ابو يوسف هو مثل الأول لأنه أقرّ ببرأة إبتداؤها من المطلوب و أليه الإيفاء دون الابراء وقيل في جميع ما ذكرنا إذا كان الطالب حاضراً يرجع في البيان إليه لأنه هو المجمل

ترجمہ ... اور اگر مکفول لہ نے کہا کہ تو بری ہو گیا امام محمدؒ نے فرمایا کہ یہ دوسرے مسئلہ کے مانند ہے اس لئے کہ اس کا بھی احتمال ہے کہ یہ برات مکفول لہ کو ادا کرنے سے ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ مکفول لہ کے بری کرنے سے ہو۔ پس کم درجہ کی برات ثابت ہو جائیگی کیونکہ شک کے ساتھ کفیل واپس نہیں لے سکتا ہے اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ یہ مسئلہ اول کے مانند ہے کیونکہ اس نے ایسی برات کا اقرار لیا ہے جس کی ابتدا کفیل سے ہے اور کفیل کی جانب میں صرف ادا ہے نہ کہ بری کرنا اور کہا گیا کہ مذکورہ تمام صورتوں میں اگر مکفول لہ موجود ہو تو اس کے بیان کی جانب رجوع کیا جائے گا کیونکہ مجمل کرنے والا وہی ہے۔

تشریح ... مسائل ثلاثہ میں سے تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ مکفول لہ نے کفیل سے کہا برئت تو بری ہو گیا اور لفظ الی نہیں کہا تو اس میں اختلاف ہے چنانچہ امام محمدؒ نے فرمایا کہ اس کا حکم مسئلہ ثانیہ یعنی ابراتک کے مانند ہے یعنی جس طرح ابراتک کہنے کی صورت میں کفیل بری ہو جاتا ہے اور اس کو مکفول عنہ سے رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اسی طرح برئت کہنے کی صورت میں کفیل بری ہو جائے گا اور اس کو مکفول عنہ سے رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔

دلیل ... یہ ہے کہ لفظ برأت میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ مکفول لہ نے کفیل سے کہا کہ تو بری ہو گیا کیونکہ تو مال ادا کر چکا ہے۔ دوسرا احتمال یہ کہ تو بری ہو گیا کیونکہ میں تجھ کو بری کر چکا ہوں حاصل یہ کہ ایک احتمال برأت بالاداء کا ہے اور ایک احتمال برأت بالابراء کا ہے پس ان دونوں میں سے برأت بالابراء چونکہ ادنیٰ ہے اس لئے برأت بالابراء ثابت ہو جائے گی کیونکہ جب ادنیٰ اور اعلیٰ یا کم اور زائد کا احتمال ہو تو ادنیٰ اور کم ثابت ہوتا ہے اعلیٰ اور زائد ثابت نہیں ہوتا جیسے اگر نمازی کو دوران نماز تعداد رکعات میں شبہ ہو جائے مثلاً یہ شبہ ہوا کہ دو رکعتیں ہوئیں یا تین رکعات ہوئیں تو حکم یہ ہے کہ وہ دو رکعت شمار کرے پس اسی طرح یہاں کم درجہ کی برات حاصل ہوگی یعنی یہ کہا جائے گا کہ کفیل، مکفول لہ کے بری کرنے سے بری ہوا ہے اور کفیل جب مکفول لہ کے بری کرنے سے بری ہوا ہے تو اس کو مکفول عنہ سے رجوع کا اختیار نہیں ہوتا۔ لہذا لفظ برئت کہنے کی صورت میں بھی کفیل کو مکفول عنہ سے رجوع کا اختیار نہ ہوگا۔

دوسری دلیل ... یہ ہے کہ اس بات کا تو یقین ہے کہ لفظ برئت سے کفیل بری ہو گیا ہے خواہ مکفول لہ کے بری کرنے سے بری ہو خواہ مکفول لہ کو مال مکفول بہ ادا کرنے سے۔ لیکن مکفول عنہ سے رجوع کرنے میں شک ہے کیونکہ اگر برأت بالاداء ہے تب تو کفیل کو رجوع کا اختیار ہے اور اگر برأت بالابراء ہے تو رجوع کا اختیار نہیں ہے پس جب کفیل کے رجوع کرنے میں شک ہو گیا تو شک کی وجہ سے رجوع کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اس کا حکم مسئلہ اولیٰ یعنی برئت الیّ کے مانند ہے یعنی جس طرح برئت الیّ کہنے کی صورت میں کفیل کو مکفول عنہ سے رجوع کرنے کا اختیار رہتا ہے اسی طرح صرف لفظ برأت کہنے کی صورت میں بھی کفیل کو مکفول عنہ سے رجوع کرنے کا اختیار حاصل ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مکفول لہٗ نے برئت کہہ کر ایسی برأت کا اقرار کیا ہے جس کی ابتداء کفیل سے ہے کیونکہ اس نے حرف خطاب یعنی تا ذکر کیا ہے پس برائت ایسے فعل سے ہوگی جو خاص طور پر کفیل کی طرف منسوب ہے اور کفیل کی طرف سے ادا کرنا ہوتا ہے نہ کہ بری کرنا یعنی ادا کرنا تو کفیل کے فعل سے ہوتا ہے لیکن بری کرنا اس کے فعل سے موجود نہیں ہوتا۔ پس جب یہ براءت کفیل کی طرف سے ہے اور کفیل کی طرف سے جو براءت حاصل ہوتی ہے وہ چونکہ ادا کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے یہ برأت بھی کفیل کے ادا کرنے سے حاصل ہوگی اور جو برأت کفیل کے ادا کرنے سے حاصل ہوتی ہو۔ اس میں چونکہ کفیل کو مکفول عنہ سے رجوع کا اختیار رہتا ہے اس لئے لفظ برئت کہنے کی صورت میں بھی کفیل کو مکفول عنہ سے رجوع کا پورا پورا اختیار رہوگا۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ بعض مشائخ نے کہا کہ مسائل ثلاثہ میں مذکورہ احکام اس وقت ہیں جبکہ مکفول لہٗ مذکورہ الفاظ بول کر غائب ہوگیا ہو لیکن اگر مکفول لہٗ موجود ہو تو تینوں مسئلوں میں اس کے بیان کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی اس سے دریافت کیا جائے گا کہ اس نے مال مکفول بہ پر قبضہ کیا ہے یا قبضہ نہیں کیا ہے کیونکہ کلام کے اندر مکفول لہٗ ہی نے اجمال پیدا کیا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ کلام مجمل کی تفسیر اور بیان خود مجمل (اجمال کرنے والے) سے دریافت کی جاتی ہے پس مذکورہ مسائل میں بھی چونکہ ایک گونہ اجمال ہے اس لئے ان تینوں مسائل میں بھی مجمل یعنی مکفول لہٗ کی طرف رجوع کیا جائے گا بشرطیکہ مکفول لہٗ موجود ہو۔

کفالت سے بری کرنے کو شرط کے ساتھ معلق کرنے کا حکم

قال ولا يجوز تعليق البرأة من الكفالة بالشرط لما فيه من معنى التمليك كما في سائر البراأت و يروى انه يصح لأن عليه المطالبة دون الدين في الصحيح فكان اسقاطاً محضاً كالطلاق ولهذا لا يرتد الابراء عن الكفيل بالرد بخلاف ابراء الاصيل

ترجمہ...... اور کفالہ سے بری کرنے کو شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں مالک کرنے کے معنی ہیں جیسے دوسری براءتوں میں ہوتے ہیں اور روایت ہے کہ یہ صحیح ہے کیونکہ صحیح قول کے مطابق کفیل پر مطالبہ لازم ہے نہ کہ قرضہ تو یہ محض ساقط کرنا ہوگا جیسے طلاق ہے اور اسی وجہ سے کفیل کو بری کرنا اس کے رد کرنے سے رد نہ ہوگا برخلاف اصیل کو بری کرنے کے۔

تشریح...... صاحب قدوریؒ فرماتے ہیں کہ کفالہ سے بری ہونے کو کسی شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے۔ مثلاً مکفول لہٗ نے کہا **اذا جاء غداً فانت بری من الکفالۃ** اگر کل کا دن آ گیا تو تو کفالہ سے بری ہے یہ جائز نہیں ہے۔

دلیل...... یہ ہے کہ کفالہ سے بری ہونا اسقاط محض نہیں ہے بلکہ اس میں تملیک یعنی مالک کرنے کے معنی ہیں اس طور پر کہ کفالہ کی وجہ سے مکفول لہٗ کفیل سے مطالبہ کرنے کا مالک تھا لیکن جب کفیل کو بری کر دیا گیا تو گویا کفیل کو مطالبہ کا مالک کر دیا اور تملیکات یعنی مالک کرنے کو شرط پر معلق کرنا، ناجائز ہے لہٰذا کفالہ سے بری ہونے کو بھی شرط پر معلق کرنا ناجائز ہوگا۔ جیسا کہ دوسری برأتوں کو شرط پر معلق کرنا ناجائز ہے۔ علامہ ابن الہمامؒ نے کہا کہ یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ اگر کفیل بالمال نے مکفول لہٗ سے یہ کہا کہ اگر میں کل آئندہ

مال ادا کر دوں تو میں کفالہ سے بری ہوں پس اس نے شرط کے مطابق مال ادا کر دیا تو کفیل، مال اور مطالبہ سے بری ہو جاتا ہے پس معلوم ہوا کہ برأت من الکفالۃ کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شرط عقد کفالہ کے مناسب ہے اور کتاب میں جو حکم مذکور ہے وہ شرط غیر مناسب کے بارے میں ہے یعنی شرط مناسب پر تو برأت من الکفالہ کو معلق کرنا جائز ہے لیکن شرط غیر مناسب پر معلق کرنا جائز نہیں ہے۔ صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ نوادر کی روایت کے مطابق برأت من الکفالہ کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ کفیل کا کفالہ سے بری ہونا اسقاط محض ہے جیسے طلاق اسقاط محض ہے۔ کیونکہ صحیح قول کے مطابق کفیل پر مطالبہ لازم ہوتا ہے قرضہ لازم نہیں ہوتا۔ اور کفیل کے بری ہونے سے مطالبہ ساقط ہو جاتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ برأت من الکفالۃ اسقاط محض ہے یہی وجہ ہے کہ کفیل کا کفالہ سے بری ہونا اس کے رد کرنے سے رد نہیں ہوتا لیکن اصیل یعنی مکفول عنہ اگر اپنے بری ہونے کو رد کر دے تو رد ہو جاتا ہے کیونکہ جو چیز اسقاطات کے قبیلہ سے ہو وہ رد کرنے سے رد نہیں ہوتی ہے اور جو چیز تملیکات کے قبیلہ سے ہو وہ رد کرنے سے رد ہو جاتی ہے۔ بہر حال ثابت ہوا کہ کفیل کا بری ہونا اسقاط محض ہے اور اسقاط محض کو شرط پر معلق کرنا صحیح ہے۔ اسلئے برأت من الکفالہ کو بھی شرط پر معلق کرنا جائز ہوگا۔

ہر وہ حق جس کا استیفاء کفیل سے ممکن نہیں کفالت بھی صحیح نہیں

و كل حق لا يمكن استيفاءُ ه من الكفيل لا يصح الكفالة به كالحدود والقصاص معناه بنفس الحد لا بنفس من عليه الحد لأنه يتعذر ايجابه عليه و هذا لأن العقوبة لا يجرى فيها النيابة

ترجمہ......اور جس حق کا کفیل سے وصول کرنا ممکن نہ ہو اس کا کفالہ صحیح نہیں ہے جیسے حدود اور قصاص اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ نفس حد (کی کفالت صحیح نہیں ہے) نہ کہ اس شخص کی ذات کی جس پر کفالہ ہے کیونکہ کفیل پر حد یا قصاص واجب کرنا متعذر ہے اور یہ اس لئے کہ سزا میں نیابت جاری نہیں ہوتی ہے۔

تشریح......صاحب قدوریؒ نے ضابطہ کے طور پر فرمایا کہ ہر وہ حق جس کا کفیل سے حاصل کرنا شرعاً صحیح نہ ہو اس کا کفالہ درست نہیں ہے مثلاً نفس حد اور نفس قصاص کا کفالہ جائز نہیں ہے ہاں جس شخص پر حد یا قصاص واجب ہو اس کو مجلس قاضی میں حاضر کرنے کا کفیل ہونا اگر چہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے لیکن صاحبینؒ اور جمہور علماء کے نزدیک جائز ہے البتہ نفس حد اور نفس قصاص کا کفالہ بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ مثلاً حامد نے کہا کہ اگر خالد نے حد زنا کو یا قصاص کو نہ دیا تو میں اس کی طرف سے کفیل ہوں مجھ پر حد اور قصاص جاری کیا جائے اس عدم جواز کی دلیل یہ ہے کہ کفیل پر حد یا قصاص کو واجب کرنا متعذر اور ناممکن ہے کیونکہ کفیل پر حد یا قصاص کا وجوب یا تو اصالۃً ہوگا اور یا نیابۃً ہوگا۔ اول تو خلاف مفروض ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔ اس لئے کہ مسئلہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ ایسے جرم کا ارتکاب جس کی وجہ سے حد یا قصاص واجب ہو کفیل نے نہیں کیا ہے بلکہ دوسرے نے کیا ہے پس جب جرم کا ارتکاب کفیل کے علاوہ دوسرے نے کیا ہے تو کفیل پر اصالۃً حد یا قصاص کیسے واجب ہو سکتا ہے اور کفیل پر نیابۃً بھی حد یا قصاص واجب نہیں ہوتی کیونکہ سزاؤں میں نیابت جاری نہیں ہوتی اور سزاؤں میں نیابت اس لئے جاری نہیں ہوتی کہ سزا کا مقصد مرتکب جرم کو جرم سے روکنا ہوتا ہے اور نائب کو سزا دینے سے چونکہ یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا اس لئے حد اور قصاص یعنی سزاؤں میں نیابت بھی جاری نہ ہوگی۔ پس جب کفیل پر حد اور قصاص کا وجوب

اصالۃً ہوسکتی ہے اور نہ نیابۃً ہوسکتا ہے۔ تو ثابت ہوا کہ نفس قصاص کا کفیل ہونا بھی درست نہیں ہے۔

مشتری کی طرف سے ثمن کی کفالت کا حکم

و إذا تكفل عن المشتري بالثمن جاز لأنه دين كسائر الديون

ترجمہ اور اگر مشتری کی طرف سے ثمن کا کفیل ہو گیا تو جائز ہے کیونکہ ثمن بھی دوسرے دیون کی طرح دین صحیح ہے

تشریح مصنفؒ نے فرمایا کہ ثمن کا کفیل ہونا جائز ہے۔

دلیل یہ ہے کہ ثمن دین صحیح ہے۔ اور کفیل سے اس کا وصول کرنا بھی ممکن ہے۔ لہٰذا دوسرے دیون اور قرضہ کی طرح اس کا کفالہ بھی جائز ہوگا۔

بائع سے مبیع کی کفالت ممنوع ہے

و إن تكفل عن البائع بالمبيع لم تصح لأنه عين مضمون بغيره و هو الثمن و الكفالة بالاعيان المضمونة وإن كانت تصح عندنا خلافا للشافعيؒ لكن بالاعيان المضمونة بنفسها كالمبيع بيعا فاسداً و المقبوض على سوم الشراء و المغصوب لا بما كان مضمونا بغيره كالمبيع و المرهون و لا بما كان امانة كالوديعة و المستعار و المستاجر ومال المضاربة والشركة ولو كفّل بتسليم المبيع قبل القبض أو بتسليم الرهن بعد القبض الى الراهن أو بتسليم المستاجر الى المستاجر جاز لأنه التزم فعلا واجبا

ترجمہ اور اگر بائع کی طرف سے کوئی شخص مبیع کا کفیل ہو گیا تو صحیح نہیں ہے کیونکہ مبیع ایک عین ہے جو اپنے ماسوا یعنی ثمن کے بدلے مضمون ہوتی ہے اور اعیان مضمونہ کا کفالہ، امام شافعیؒ کے برخلاف اگرچہ ہمارے نزدیک صحیح ہے لیکن انہیں اعیان کا کفالہ جائز ہے جو اپنی ذات سے مضمون ہیں جیسے بیع فاسد کی صورت میں مبیع اور وہ مبیع جو خریدنے کے طور پر قبضہ کی گئی ہو اور شئی مغصوب۔ ان اعیان کا کفالہ صحیح نہیں ہے جو دوسری چیز کے عوض مضمون ہوں جیسے بیع اور شئی مرہونہ اور نہ ان اعیان کا کفالہ صحیح ہے جو امانت ہوں جیسے مال ودیعت اور شئی مستعار اور شئی مستاجر اور مال مضاربت اور مال شرکت۔ اور اگر قبضہ سے پہلے مبیع سپرد کرنے کا یا قبضہ کے بعد راہن کو مال رہن سپرد کرنے کا یا شئی مستاجر کو مستاجر کے سپرد کرنے کا کفیل ہو گیا تو جائز ہے کیونکہ کفیل نے فعل واجب کا التزام کیا ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بائع کی طرف سے مشتری کے لیے عین مبیع کا کفیل ہو گیا مثلاً کفیل نے مشتری سے کہا کہ اگر مبیع ہلاک ہوگئی تو اس کا ضامن میں ہوں تو یہ کفالہ جائز نہیں ہے دلیل سے پہلے تمہید کے طور پر ایک مقدمہ ذہن نشین فرمالیجئے کہ اعیان کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ اعیان مضمونہ ۲۔ اعیان غیر مضمونہ

مثلاً مال ودیعت اور مال امانت اور وہ چیز جس کو عاریۃً لیا گیا ہے اور وہ جس کو اجرت پر لیا گیا ہے۔ اور مضاربت کا مال اور شرکت کا مال۔ ان چیزوں کے تلف ہونے کی صورت میں ضمان واجب نہیں ہوتا۔ چنانچہ اگر مال ودیعت مودَع کے پاس یا شئی مستعار عاریت پر

لینے والے کے پاس یا شئی مستاجر اجرت پر لینے والے کے پاس یا مال مضاربت مضارب کے پاس یا شئی مشترکہ احد الشریکین کے پاس بغیر تعدی کے ہلاک ہوگئی تو قابض پر اس کا ضمان واجب نہ ہوگا پھر اعیانِ مضمونہ کی دو قسمیں ہیں

۱) مضمون بنفسہ، مثلاً بیع فاسد کی صورت میں مشتری کے قبضہ میں مبیع اور وہ چیز جس پر خریدنے کے لیے قبضہ کیا گیا ہے یعنی جس شخص کا ارادہ خریدنے کا ہے اس نے بائع سے اجازت لے کر ایک چیز پر قبضہ کیا ہے جس کے دام دونوں نے بیان کر دیئے ہیں اور مشتری نے کہا کہ اگر گھر والوں کو پسند آ گئی تو میں تجھ سے خریدلوں گا پس یہ چیز مقبوض علیٰ سوم الشراء کہلائے گی اور غاصب کے قبضہ میں شئی مغصوب مشتری کے قبضہ میں مبیع اور مقبوض علیٰ سوم الشراء اور غاصب کے قبضہ میں شئی مغصوب مضمون بنفسہ ہیں۔ چنانچہ مذکورہ صورتوں میں شئی کے موجود ہونے کی صورت میں عین شئی کا واپس کرنا واجب ہوتا ہے اور ہلاک ہونے کی صورت میں اس کی قیمت جو اس کے قائم مقام ہے واجب ہوتی ہے۔

۲) مضمون بغیرہ مثلاً بیع صحیح کی صورت میں مبیع بائع کے قبضہ میں کہ وہ ثمن کے عوض مضمون ہوتی ہے۔ یعنی بائع مبیع کا ضامن ثمن کے عوض ہوتا ہے اور جیسے شئی مرہون مرتہن کے قبضہ میں کہ وہ قرضہ کے عوض مضمون ہوتی ہے، چنانچہ اگر شئی مرہونہ مرتہن کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو اس کے بدلے میں راہن کے ذمہ سے اس کی قیمت کے بقدر قرضہ ساقط ہو جائے گا حاصل یہ کہ بیع صحیح میں مبیع اور شئی مرہونہ اپنی ذات کے علاوہ دوسری چیز یعنی ثمن اور قرضہ کے عوض مضمون ہوتی ہیں اب یہ اعیان مضمونہ ہوں یا غیر مضمونہ ہوں اور مضمون بنفسہا ہوں یا مضمون بغیرہا ہوں ان تمام کے کفالہ کی دو صورتیں ہیں یا تو ان کی ذات کا کفیل ہوگا اور یا محض ان کو سپرد کرنے کا کفیل ہوگا۔ اگر اول ہے یعنی اعیان کی ذوات کا کفیل ہوا ہے تو اعیان غیر مضمونہ یعنی مال ودیعت، اور شئی مستعار وغیرہ اور اعیان مضمونہ بغیرہا یعنی مبیع اور شئی مرہونہ کا کفالہ شوافع اور احناف دونوں کے نزدیک درست نہیں ہے اور اعیان مضمونہ بنفسہا یعنی بیع فاسد میں مبیع جس پر مشتری کا قبضہ ہے اور مقبوض علیٰ سوم الشراء، اور شئی مغصوب کا کفالہ ہمارے نزدیک جائز ہے۔ اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک اعیان مضمونہ بنفسہا کا کفالہ بھی جائز نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً اعیان کا کفالہ اس لئے ناجائز ہے کہ ان کے نزدیک کفالہ کا موجب اصل دین کو اپنے اوپر لازم کرنا ہے گویا کفالہ کا محل دیون ہیں نہ کہ اعیان پس جب کفالہ کا محل دیون ہیں نہ کہ اعیان تو اعیان کا کفالہ کس طرح درست ہوگا نیز صحت کفالہ کی شرط یہ ہے کہ کفیل اپنے پاس سے مکفول بہ ادا کرنے پر قادر ہو اور یہ شرط دیون کے اندر تو متصور ہو سکتی ہے لیکن اعیان کے اندر متصور نہیں ہو سکتی۔ اس لئے بھی اعیان کا کفالہ جائز نہیں ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ کفالہ ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے ساتھ مطالبہ میں ملانے کا نام ہے اور مطالبہ تقاضا کرتا ہے کہ مطلوب یعنی وہ چیز جس کا مطالبہ کیا جائے گا اصیل یعنی مکفول عنہ پر مضمون ہو حالانکہ امانتیں یعنی اعیان غیر مضمونہ مضمون نہیں ہوتیں چنانچہ اگر مال امانت یا مال مستعار وغیرہ قابض یعنی اصیل کے پاس ہلاک ہوگیا تو اس پر ضمان نہیں آتا اور اسی طرح مضمون بغیرہ یعنی مبیع جو مضمون بالثمن ہوتی ہے اور شئی مرہون جو مضمون بالدین ہوتی ہے یہ اصیل پر مضمون نہیں ہوتیں۔ چنانچہ اگر مبیع بائع کے پاس ہلاک ہوگئی تو ثمن ساقط ہو جائے گا اور عقد فسخ ہو جائے گا۔ اور شئی مرہون اگر مرتہن کے پاس ہلاک ہوگئی تو مرتہن اپنا قرضہ وصول کرنے والا شمار ہوگا اور بائع اور مرتہن پر مطالبہ لازم نہ ہوگا اور جب خود ان پر مطالبہ لازم نہیں ہوا تو کفیل پر مطالبہ کیسے لازم ہوگا۔ اور جب کفیل پر مطالبہ لازم نہیں ہو سکتا تو ان دونوں صورتوں میں کفالہ کس طرح درست ہوگا اعیان مضمونہ بنفسہا میں چونکہ اصیل پر

پر مطالبہ لازم ہوتا ہے چنانچہ بیع فاسد کی صورت میں مشتری سے عین مبیع واپس کرنے کا مطالبہ ہوگا اور اگر عین مبیع ہلاک ہوگئی تو اس کی قیمت کا مطالبہ ہوگا اسی طرح اگر مقبوض علی سوم الشراء اور شئی مغصوب ہلاک ہوگئی تو اس کی قیمت کا مطالبہ ہوگا بشرطیکہ وہ شئی ذوات القیم میں سے ہو پس جب اعیان مضمونہ بنفسہا کا مطالبہ اصیل سے ہوسکتا ہے تو ان کا مطالبہ کفیل سے بھی ہوسکتا ہے اور جب کفیل سے ان کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے تو ان کا کفالہ بھی جائز ہے پس ثابت ہوا کہ اعیان مضمونہ بنفسہا کا کفالہ جائز ہے اور اعیان مضمونہ بغیرہا اور اعیان غیر مضمونہ کا کفالہ ناجائز ہے۔

اس تمہید کے بعد دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ بائع کی طرف سے مبیع کا کفیل ہونا بایں طور کہ کفیل مشتری سے کہے کہ اگر مبیع بائع کے پاس ہلاک ہوگئی تو اس کے بدل کا ذمہ دار میں ہوں ناجائز اس لئے ہے کہ مبیع ایسا عین ہے جو مضمون بغیرہ ہے یعنی ثمن کے عوض بائع کی ضمانت میں ہے اور پہلے گذر چکا کہ ہمارے نزدیک اعیان مضمونہ بغیرہا کا کفالہ جائز نہیں ہے۔ اس لئے بائع کی طرف مشتری کے لئے مبیع کا کفیل ہونا بھی درست نہ ہوگا اور اگر ثانی ہے یعنی اعیان مذکورہ کو سپرد کرنے کا کفیل ہوا اور وہ اعیان واجب التسلیم بھی ہوں مثلاً ایک آدمی بیع صحیح میں مشتری کو بائع کی طرف سے مبیع سپرد کرنے کا کفیل ہوگیا یا مرتہن کے مالی قرض پر قبضہ کے بعد ایک آدمی شئی مرہونہ، راہن کی طرف سپرد کرنے کا مالک کفیل ہوگیا یا شئی مستاجرہ اجرت پر لینے والے کی طرف سپرد کرنے کا کفیل ہوگیا تو یہ کفالہ جائز ہے پس اگر مبیع بائع کے پاس ہلاک ہوگئی تو کفیل پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ عقد بیع ہی فسخ ہوگیا البتہ بائع پر ثمن واپس کرنا واجب ہوگا اسی طرح قرضہ وصول کرنے کے بعد اگر شئی مرہونہ مرتہن کے پاس ہلاک ہوگئی تو کفیل پر کچھ واجب نہ ہوگا البتہ مرتہن پر قرضہ کے مالک کا واپس کرنا واجب ہوگا بشرطیکہ قرضہ کا مال شئی مرہونہ کی مالیت کے برابر ہو یا شئی مرہونہ کی مالیت قرضہ سے زائد ہو کیونکہ شئی مرہونہ میں قرضہ کی مقدار سے جو حصہ زائد ہے وہ مرتہن کے پاس امانت ہے اور امانت کا کوئی ضمان واجب نہیں ہوتا۔

اس لئے شئی مرہونہ کے حصہ زائد کا کوئی ضمان مرتہن پر واجب نہ ہوگا اسی طرح اگر شئی مستاجر اجرت پر دینے والے کے پاس ہلاک ہوگئی تو کفیل پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں عقد اجارہ ہی فسخ ہوگیا ہے بہر حال اعیان اگر واجب التسلیم ہوں تو ان کو سپرد کرنے کا کفیل ہونا جائز ہے کیونکہ کفیل نے ایسے فعل کا التزام کیا ہے جو خود اصیل یعنی مکفول عنہ پر واجب ہے چنانچہ بائع پر مبیع کا سپرد کرنا اور مرتہن پر اپنا قرضہ وصول کرنے کے بعد شئی مرہونہ کو سپرد کرنا اور اجرت پر دینے والے پر شئی مستاجر کو سپرد کرنا واجب تھا پس کفیل نے اسی فعل کا التزام کیا ہے جو اس کے مکفول عنہ پر واجب ہے اور جو فعل مکفول عنہ پر واجب ہو اس کا کفیل ہونا چونکہ جائز ہے اس لئے واجب التسلیم اعیان کے سپرد کرنے کا کفیل ہونا بھی جائز ہوگا اور اگر اعیان واجب التسلیم نہ ہوں یعنی ان کا سپرد کرنا خود اصیل پر واجب نہ ہوگا جیسے مالِ امانت، مالِ مضاربت اور مال شرکت تو ان کو سپرد کرنے کا کفیل ہونا جائز نہیں ہے کیونکہ مال امانت، مالِ مضاربت اور مال شرکت میں طلب کے وقت یہ واجب ہے کہ امین، صاحب مال کو، مضارب، رب المال کو اور ایک شریک اپنے ساتھی کو قبضہ کرنے سے نہ روکے اور امین، مضارب اور شریک پر خود سپرد کرنا واجب نہیں ہے پس جب نہیں ہے تو کفیل پر سپرد کرنا کس طرح واجب ہوگا اور جب کفیل پر ان اموال کا سپرد کرنا واجب نہیں ہوا تو ان اموال کا کفالہ بھی درست نہ ہوگا۔

بار برداری کے لئے جانور کرایہ پر لیا تو بار برداری کی کفالت صحیح نہیں ہے

ومن استاجر دابة للحمل عليها فإن كانت بعينها لا يصح الكفالة بالحمل لأنه عاجز عنه وإن كانت بغير عينها جازت الكفالة لأنه يمكنه الحمل على دابة نفسه والحمل هو المستحق و كذا من استاجر عبدا للخدمة فكفل له رجل بخدمته فهو باطل لما بينا

ترجمہ ...اور اگر کسی نے بار برداری کے لئے جانور کرایہ پر لیا پس اگر جانور معین ہو تو بار برداری کی کفالت صحیح نہیں ہے کیونکہ کفیل اس سے عاجز ہے اور اگر جانور غیر معین ہو تو کفالہ جائز ہے کیونکہ کفیل کے لئے اپنے ذاتی جانور پر بار برداری کرنا ممکن ہے اور بار برداری ہی واجب ہوئی ہے اور اسی طرح اگر کسی نے خدمت کے واسطے ایک غلام کرایہ پر لیا پس کسی آدمی نے اسی مستاجر کے واسطے اسی غلام کی خدمت کی کفالت کی تو یہ باطل ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی۔

تشریح ...صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک معینہ جانور بار برداری کے واسطے کرایہ پر لیا اور ایک آدمی مستاجر کے لئے اسی معینہ جانور پر بار برداری کا کفیل ہو گیا تو یہ بار برداری کا کفالہ جائز نہیں ہوگا دلیل یہ ہے کہ وہ معینہ جانور پر بار برداری کرنے سے عاجز ہے اور کفیل جس کام کو کرنے سے عاجز ہو اس کا کفالہ چونکہ جائز نہیں ہوتا اس لئے معینہ جانور پر بار برداری کا کفالہ بھی جائز نہ ہوگا اور اگر جانور غیر معین ہو تو بار برداری کا کفالہ جائز ہے کیونکہ اس کفالہ سے واجب بوجھ کا پہنچانا ہے اور کفیل چونکہ اپنے ذاتی جانور پر لاد کر پہنچانے کی قدرت رکھتا ہے اس لئے یہ کفالہ درست ہوگا اسی طرح اگر کسی نے خدمت کے لئے ایک غلام کرایہ پر لیا اور دوسرا آدمی غیر معین غلام کی خدمت کا کفیل ہو گیا تو یہ کفالہ جائز ہے کیونکہ اس کفالہ سے خدمت واجب ہوئی ہے اور کفیل اپنے ذاتی غلام سے خدمت کرانے پر قادر ہے اور اگر معین غلام کی خدمت کا کفیل ہوا تو یہ کفالہ درست نہیں ہے کیونکہ جب کفیل کو دوسرے کے غلام پر قدرت حاصل نہیں ہے تو وہ اس معینہ غلام سے خدمت کا کفیل ہوا تو یہ کفالہ درست نہیں ہے کیونکہ جب کفیل کو دوسرے کے غلام پر قدرت حاصل نہیں ہے تو وہ اس معینہ غلام سے خدمت کرانے پر بھی قادر نہ ہوگا اور جب کفیل کو مکفول بہ یعنی خدمت ادا کرنے پر قدرت حاصل نہیں ہے تو اس کا کفالہ بھی جائز نہ ہوگا۔

کفالت مکفول لہ کے مجلس میں قبول کرنے سے منعقد ہوتی ہے اقوال فقہاء

قال ولا تصح الكفالة إلا بقبول المكفول له في المجلس و هذا عند أبي حنيفة و محمد وقال أبو يوسف يجوز إذا بلغه فأجاز ولم يشترط في بعض النسخ الإجازة والخلاف في الكفالة بالنفس والمال جميعا له أنه تصرف إلتزام فيستبد به الملتزم و هذا وجه هذه الرواية عنه ووجه التوقف ما ذكرناه في الفضولي في النكاح ولهما أن فيه معنى التمليك وهو تمليك المطالبة منه فيقوم بهما جميعا والموجود شطره فلا يتوقف على ما وراء المجلس

ترجمہ اور کفالہ صحیح نہیں ہوتا مگر مجلس میں مکفول لہ کے قبول کرنے سے اور یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک ہے۔ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ جائز ہے۔ بشرطیکہ جب اس کو خبر پہنچی ہو تو اس نے اجازت دیدی ہو اور بعض نسخوں میں اجازت شرط نہیں ہے اور یہ اختلاف

کفالہ بالنفس اور کفالہ بالمال دونوں میں ہے ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقد کفالہ ایک تصرف التزامی ہے لہٰذا ملتزم اس میں مستقل ہوگا اور یہ ابو یوسف سے اس روایت کی وجہ ہے اور مکفول لہ کی اجازت پر موقوف ہونے کی وجہ وہ ہے جو ہم نے نکاح میں فضولی سے بیان میں ذکر کی ہے۔ اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ عقد کفالہ میں مالک کرنے کے معنی ہیں اور وہ کفیل کی طرف سے مکفول لہ کو مطالبہ کا مالک کرنا ہے پس یہ معنی کفیل اور مکفول لہ کے ساتھ قائم ہونگے اور یہاں موجود اس کا ایک جز ہے تو وہ ماوراء المجلس پر موقوف نہ ہوگا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ کفالہ بالمال ہو یا کفالہ بالنفس ہو دونوں میں طرفین کے نزدیک کفالہ صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ مکفول لہ مجلس کفالہ میں اس کو قبول بھی کرلے چنانچہ اگر مکفول لہ نے مجلس کفالہ میں کفالہ کو قبول نہ کیا تو کفالہ درست نہ ہوگا یہی ایک قول امام شافعیؒ کا ہے حضرت امام ابو یوسفؒ سے دو روایتیں ہیں ایک روایت تو یہ ہے کہ اگر مکفول لہ مجلس کفالہ میں موجود نہ ہو تو کفالہ اس کی اجازت پر موقوف رہے گا یعنی مکفول لہ کو جس مجلس میں کفالہ کی خبر پہونچی اگر اس نے اسی مجلس میں اجازت دیدی تو کفالہ ہو جائیگا اور اگر اجازت نہ دی تو کفالہ جائز نہ ہوگا اسی کے قائل امام مالکؒ امام احمدؒ ہیں اور یہی ایک قول امام شافعیؒ کا ہے۔ دوسری روایت یہ ہے کہ کفالہ صحیح ہونے کے لئے مکفول لہ کا قبول کرنا اور اس کا اجازت دینا شرط نہیں ہے یعنی کفالہ تنہا کفیل کے قول سے منعقد ہو جائے گا مکفول لہ کا قبول کرنا شرط نہیں ہے۔

امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت کی دلیل یہ ہے کہ عقد کفالہ کفیل کا اپنے اوپر مطالبہ کو لازم کرنے کے تصرف کا نام ہے اور ہر وہ تصرف جس کو اپنے اوپر لازم کیا جائے اس میں لازم کرنے والا مستقل اور خود مختار ہوتا ہے اس میں دوسرے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی جیسے اقرار کرنے والا شئی مقربہ کا اقرار کرنے میں مستقل ہوتا ہے۔ مقرلہ کے قبول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی اور جیسے نذر کرنے والا شئی منذور کو اپنے اوپر لازم کرنے میں مستقل ہوتا ہے کسی کے قبول کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی اسی طرح کفیل بھی اپنے اوپر مطالبہ لازم کرنے میں مستقل اور خود مختار ہوگا اس میں مکفول لہ کے قبول کرنے کی چنداں ضرورت نہ ہوگی۔

امام ابو یوسفؒ کی پہلی روایت کی دلیل یہ ہے کہ عقد ایجاب اور قبول کے مجموعہ کا نام ہے لہٰذا عقد کفالہ میں بھی کفیل کے ایجاب کے بعد مکفول لہ کا قبول کرنا ضروری ہوگا مگر چونکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شطر عقد یعنی قبول ماوراء المجلس پر موقوف ہوسکتا ہے جیسا کہ فضولی فی النکاح کے بیان میں اشرف الہدایہ جلد چہارم ص ۸۸ پر گذر چکا ہے اس لئے مکفول لہ کا قبول کرنا اور اجازت دینا بھی ماوراء المجلس پر موقوف ہوگا یعنی مکفول لہ اگر عقد کفالہ کی مجلس کی اجازت دیدی تو کفالہ درست ہو جائے گا اور اگر اجازت نہ دی تو کفالہ درست نہ ہوگا۔

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ عقد کفالہ میں تملیک کے معنی موجود ہیں اس طور پر کہ عقد کفالہ کے ذریعہ کفیل مکفول لہ کو اپنے اوپر مطالبہ کا مالک بناتا ہے اور جس چیز میں تملیک کے معنی ہوں وہ مالک بنانے والے اور مالک بننے والے دونوں کے ساتھ قائم ہوتی ہے پس عقد کفالہ کفیل اور مکفول لہ دونوں سے متحقق ہوگا جب عقد کفالہ کفیل اور مکفول لہ دونوں کے ساتھ قائم ہے تو عقد کفالہ میں کفیل کا ایجاب اور مکفول لہ کا قبول دونوں ضروری ہوں گے۔ حالانکہ صورت مذکورہ میں فقط کفیل کا ایجاب موجود ہے تو یہ ماوراء المجلس پر موقوف نہ ہوگا کیونکہ طرفین کے نزدیک شطر عقد یعنی عقد کا ایک جز ماوراء المجلس پر موقوف نہیں ہوتا۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ اگر کفیل کے ایجاب کے وقت

فضولی نے مکفول لہ کی طرف سے مجلس کے اندر قبول کرلیا پھر مکفول لہ کو خبر پہنچنے پر اجازت دیدی تو یہ بالاتفاق جائز ہے اور اگر مجلس میں کسی فضولی نے بھی قبول نہ کیا تو مکفول لہ کی اجازت کچھ کارآمد نہ ہوگی حاصل یہ ہے کہ طرفین کے نزدیک کفالہ درست ہونے کے لئے ایجاب کفیل کے بعد اسی مجلس میں قبول کرنا شرط ہے خواہ مکفول لہ قبول کرے یا اس کی طرف سے کوئی فضولی قبول کرے اور اگر فضولی نے قبول کیا ہو تو مکفول لہ کو خبر پہنچنے پر اس کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

پہلے مسئلہ سے مستثنیٰ مسئلہ

قال الا فی مسئلة واحدة و هی ان یقول المریض لوارثه تکفّل عنی بما علی من الدین فکفل به مع غیبة الغرماء جاز لأن ذالک وصیة فی الحقیقة ولهذا تصح و ان لم یسم المکفول لهم ولهذا قالوا انما تصح اذا کان له مال او یقال أنه قائم مقام الطالب لحاجته الیه تفریغاً لذمته و فیه نفع الطالب کما اذا حضر بنفسه وانما یصح بهذا اللفظ ولا یشترط القبول لأنه یراد به التحقیق دون المساومة ظاهرا فی هذه الحالة فصار کالأمر بالنکاح ولو قال المریض ذالک لأجنبی اختلف المشائخ فیه

ترجمہ سوائے ایک مسئلہ کے اور وہ یہ ہے کہ اور وہ یہ ہے کہ مریض اپنے وارث سے کہے کہ تو میری طرف سے اس قرضہ کا کفیل ہو جا جو مجھ پر ہے پس وہ قرضخواہوں کی عدم موجودگی کے باوجود اس کا کفیل ہوگیا تو جائز ہے کیونکہ یہ حقیقت میں وصیت ہے اور اسی وجہ سے کفالہ صحیح ہوتا ہے اگرچہ مکفول لہ جو لوگ ہیں ان کا نام بھی نہ لیا ہو اور اسی وجہ سے مشائخ نے کہا کہ یہ کفالہ اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ مریض کے پاس مال ہو یا یوں کہا جائے گا کہ مریض، طالب (قرضخواہ) کے قائم مقام ہے کیونکہ مریض کو اس بات کی ضرورت ہے کہ اس کا ذمہ فارغ ہو اور اس میں طالب کا نفع ہے جیسے اگر طالب خود حاضر ہوتا اور اس لفظ سے کفالہ کا صحیح ہونا اور قبول کا شرط نہ ہونا اس لئے ہے کہ اس سے مراد تحقیق ہے نہ کہ اس حالت میں ظاہری طور پر معاملہ چکانا۔ پس یہ امر بالنکاح کے مانند ہوگیا اور اگر مریض نے یہ بات کسی اجنبی سے کہی تو اس میں مشائخ نے اختلاف کیا ہے۔

تشریح سابق میں گذر چکا ہے کہ طرفین کے نزدیک مکفول لہ کے قبول کئے بغیر کفالہ صحیح نہیں ہوتا مگر ایک مسئلہ ایسا ہے جس میں صحت کفالہ کے لئے طرفین کے نزدیک بھی مکفول لہ کا مجلس کے اندر قبول کرنا شرط نہیں ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ مریض قرضدار نے اپنے وارث سے کہا کہ تو میری طرف سے اس قرضہ کا کفیل ہو جا جو مجھ پر واجب ہے پس وارث اس کی طرف سے اس قرضہ کا کفیل ہوگیا حالانکہ قرضخواہ موجود نہیں ہیں تو یہ کفالہ استحساناً جائز ہے اگرچہ قیاساً جائز نہیں ہے وجہ قیاس یہ ہے کہ یہاں بھی مکفول لہ غائب ہے لہٰذا مکفول لہ کے مجلس میں قبول کئے بغیر کفالہ درست نہ ہوگا اور اس لئے کہ اگر تندرست آدمی اپنے ورثہ سے قرض خواہوں کی عدم موجودگی میں تکفّل عنی بما علیّ من الدین کہتا اور وہ کفیل ہو جاتے یا کسی اجنبی سے کہتا اور وہ کفیل ہو جاتا تو یہ کفالہ درست نہ ہوتا پس اسی طرح ''الا فی مسألة واحدة'' میں بھی کفالہ درست نہ ہوگا۔

وجہ استحسان دو ہیں ایک یہ کہ مریض مدیون کا قول تکفل عنی بما علی من الدین وصیت کے معنی میں ہے یعنی تکفل عنی کا مطلب ہے اقضوا دیونی میرے دیون ادا کردو اور جب ورثہ نے تکفلنا بھا کہا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ ہم تیرا تمام

قرضہ ادا کر دیں گے پس جب یہ کفالہ وصیت کے معنی میں ہے تو قرضخواہوں کا مجلس کے اندر قبول کرنا بھی شرط نہ ہوگا کیونکہ وصیت صحیح ہونے کے لئے ان لوگوں کا قبول کرنا شرط نہیں ہوتا جن کے واسطے وصیت کی گئی ہو اور چونکہ یہ کفالہ وصیت کے معنی میں ہے اس لئے جو لوگ مکفول لہ ہیں اگر ان کا نام نہ لیا ہو اور وہ مجہول ہوں تو بھی یہ کفالہ درست ہے حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ مکفول لہ کا مجہول ہونا کفالہ کو فاسد کر دیتا ہے اور یہ کفالہ چونکہ وصیت کے معنی میں ہے۔ اسی لئے مشائخ نے کہا کہ یہ کفالہ اس وقت درست ہوگا جبکہ موت کے وقت مریض مذکور کے پاس ترکہ کا مال موجود ہوتا کہ وصی یعنی وارث اس کی یہ وصیت نافذ کر سکے اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو اس کے ورثاء سے اس کا قرض وصول نہ کیا جائے گا حالانکہ کفالہ کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ مکفول عنہ کے پاس مال موجود ہو۔ پس ثابت ہوا کہ یہ کفالہ درحقیقت کفالہ نہیں ہے بلکہ وصیت کے معنی میں ہے اور جب یہ کفالہ وصیت کے معنی میں ہے تو مجلس کے اندر مکفول لہم کا قبول کرنا شرط نہ ہوگا کیونکہ وصیت صحیح ہونے کے لئے موصی لہم کا قبول کرنا شرط نہیں ہوتا۔

دوسری وجہ استحسان یہ ہے کہ اس مسئلہ میں مریض، مکفول لہم کے ایک ضرورت کی وجہ سے قائم مقام ہے اور وہ ضرورت مریض کے ذمہ کا قرضہ سے فارغ ہونا اور اس قائم مقامی میں مکفول لہم کا بھی نفع ہے اس طور پر کہ ان کا قرضہ وصول ہو جائے گا پس یہ ایسا ہو گیا جیسے مکفول لہم خود حاضر ہوتے اور مریض کے وارث مثلاً اس کے بیٹے سے کہتے کہ تو اپنے مورث یعنی اپنے باپ کی طرف سے میرے لئے کفیل ہو جا تو یہ کفالہ درست ہوتا پس جب مریض نے مکفول لہم کے قائم مقام ہو کر یہ کہا تو بھی یہ کفالہ درست ہو جائے گا۔

وانما یصح بهذا اللفظ الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال ... یہ ہے کہ جب مریض، مکفول لہ کے قائم مقام ہے تو مریض کا تکفل عنی بما علیَّ من الدین کہنے کے بعد قبول کرنا بھی شرط ہونا چاہیے جیسا کہ مکفول لہ کا قبول کرنا شرط ہے کیونکہ پہلے گذر چکا کہ طرفین کے نزدیک صحت کفالہ کے لئے مجلس کفالہ میں مکفول لہ کا قبول کرنا شرط ہے جیسے اگر مشتری کسی سے کہے "بعنی هذا العبد بالف درهم پس اس نے کہا بعت" تو اس سے بیع منعقد نہ ہوگی مگر جب مشتری نے قبلت کہا تو بیع درست ہو جائے گی پس اسی طرح یہاں بھی کفالہ اس وقت صحیح ہونا چاہیے جب مریض نے تکفل عنی کے بعد قبلت کہا ہو؟

جواب ... اس کا جواب یہ ہے کہ مریض کی مرض موت کی ظاہری حالت اس پر دلالت کرتی ہے کہ مریض نے کفالہ کو محقق طور پر منعقد کرنے کا ارادہ کیا ہے محض بھاؤ تاؤ کرنا مقصود نہیں ہے اور یہ ایسا ہے جیسے کسی آدمی نے ایک عورت سے کہا زوجی نفسک (تو اپنے آپ کو میرے نکاح میں دیدے) اس عورت نے دو گواہوں کی موجودگی میں کہا "زوجت" میں نے اپنے آپ کو تیرے نکاح میں دیدیا تو یہ نکاح منعقد ہو گیا اور مرد کو قبول کرنے کی ضرورت نہ رہی بلکہ عورت کا قول زوجت ایجاب وقبول دونوں کے قائم مقام ہو گیا ہے کیونکہ نکاح میں تحقق نکاح مقصود ہوتا ہے بھاؤ تاؤ کرنا مقصود نہیں ہوتا پس اسی طرح کفالہ میں بھی چونکہ تحقیق کفالہ مقصود ہوتا ہے بھاؤ کرنا مقصود نہیں ہوتا اس لئے مریض کا قول تکفل عنی کر صحت کفالہ کے لئے کافی ہو جائے گا، مکفول لہ کی طرف سے مستقلاً قبول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے برخلاف بیع کے کیونکہ بیع میں بھاؤ کیا جاتا ہے لہذا مشتری کا قول بعنی هذا العبد بالف درهم اس کے قبول کے قائم مقام نہیں ہوگا۔

اور اگر مریض نے وارث کے علاوہ کسی اجنبی آدمی سے ایسا کلام کیا تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے بعض نے کہا کہ یہ کفالہ کے قبول کئے بغیر درست نہ ہوگا، اور بعض نے کہا کہ درست ہو جائیگا۔

قرضدار آدمی فوت ہو گیا اور قرض کی ادائیگی کے لئے کچھ نہیں چھوڑا ایک شخص قرضخواہوں کیلئے کفیل بن گیا تو کفالت درست نہیں

قال و اذا مات الرجل و عليه دين ولم يترك شيئاً فتكفل عنه رجلٌ للغرماء لم تصح عند أبي حنيفةؒ و قالا تصح لأنه كفل بدين ثابت لأنه وجب لحق الطالب ولم يوجد المسقط ولهذا يبقى فى حق احكام الآخرة ولو تبرع به انسان يصح و كذا يبقى اذا كان به كفيل او مال وله أنه كفل بدين ساقط لأن الدين هو الفعل حقيقة ولهذا يوصف بالوجوب لكنه في الحكم مال لأنه يؤل اليه في المآل و قد عجز بنفسه و بخلفه ففات عاقبة الاستيفاء فيسقط ضرورة والتبرع لا يعتمد قيام الدين و اذا كان به كفيل اوله مال فخلفه او الافضا الى الاداء باقٍ

ترجمہ اگر کوئی شخص مر گیا حالانکہ اس پر قرضے ہیں اور اس نے کوئی مال نہیں چھوڑا ہے پھر میت کی طرف سے ایک آدمی قرض خواہوں کے لئے کفیل ہو گیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ کفالہ صحیح نہیں ہے اور صاحبینؒ نے کہا کہ صحیح ہے کیونکہ وہ ایسے قرضہ کا کفیل ہوا ہے جو ثابت ہے اس لئے کہ قرضہ میت کی حیات میں مکفول لہ کے حق کی وجہ سے واجب ہوا تھا اور اس کو ساقط کرنے والا کوئی امر پایا نہیں گیا اور اسی وجہ سے وہ آخرت کے احکام میں باقی رہتا ہے اور اگر اس قرضہ کو ادا کرنے میں کسی انسان نے تبرع کیا تو صحیح ہے اور ایسے ہی یہ قرضہ اس وقت باقی رہتا ہے جبکہ اس قرضہ کا کوئی کفیل ہو یا میت کا کچھ مال ہو اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ وہ ایسے قرضہ کا کفیل ہوا ہے جو ساقط ہے اس لئے کہ دین تو حقیقت میں فعل ہے اور اسی وجہ سے اس کو وجوب کے ساتھ موصوف کیا جاتا ہے لیکن حکم میں وہ مال ہے کیونکہ انجام کار کے اعتبار سے وہ اسی کی طرف لوٹتا ہے اور میت بذات خود بھی عاجز ہو گیا اور بذریعہ خلیفہ بھی عاجز ہو گیا تو وصول ہونے کا انجام فوت ہو گیا پس ضرورۃ (دنیا میں بھی) ساقط ہو جائیگا۔ اور تبرع کرنا قیام دین پر موقوف نہیں ہے اور جب قرضہ کا کفیل موجود ہے یا میت کا مال موجود ہے تو میت کا خلیفہ یا ادائیگی تک پہنچنا باقی ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص جس پر لوگوں کا قرضہ ہے مفلس ہو کر مر گیا یعنی اس نے کوئی مال ترکہ میں نہیں چھوڑا اور نہ اس کی طرف سے پہلے سے کوئی کفیل موجود ہے پھر اس میت کی طرف سے ایک شخص کفیل ہو گیا وہ شخص خواہ میت کا وارث ہو یا اجنبی ہو تو ایسی صورت میں حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک کفالہ صحیح نہیں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک صحیح ہے یہی قول امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا ہے۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ شخص ایسے دین صحیح کا کفیل ہوا ہے جو دین مکفول عنہ یعنی میت کے ذمہ میں ثابت ہے اور ایسے دین صحیح کا کفالہ جو مکفول عنہ کے ذمہ ثابت ہو بالاتفاق صحیح ہوتا ہے لہٰذا یہ کفالہ بھی صحیح ہوگا۔ میت کے ذمہ جو دین ہے وہ صحیح تو اس لئے ہے کہ مسئلہ دین صحیح میں فرض کیا گیا ہے اور ثابت اور قائم اس لئے ہے کہ میت کی حیات میں قرضخواہوں کے حق کی وجہ سے میت پر دین واجب ہوا تھا اور جو دین واجب ہو وہ اس وقت تک ساقط نہیں ہوتا جب تک کہ تین باتوں میں سے ایک بات نہ پائی جائے۔

پڑھتے مگر چونکہ کفالہ درست تھا اور اللہ کے رسول ﷺ کو قرضہ کی ادائیگی کا یقین ہو گیا تھا۔ اس لئے آپ نے اس انصاری میت کی نماز جنازہ ادا فرمائی۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ... یہ ہے کہ دین اور قرضہ کے کفیل ہونے کی شرط یہ ہے کہ قرضہ اصیل (مکفول عنہ) کے ذمہ میں ثابت اور قائم ہو حالانکہ اس جگہ یعنی میت مفلس کے ذمہ میں دین ثابت نہیں ہے بلکہ ساقط ہے اور میت کے ذمہ سے دین اس لئے ساقط ہے کہ دین درحقیقت مال نہیں ہوتا بلکہ فعل ادا یعنی ادھار لینے اور مال کا مالک کرنے اور سپرد کرنے کے فعل کا نام دین ہے اور دین چونکہ فعل ادا کا نام ہے اس لئے دین وجوب کے ساتھ متصف ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے **دین واجب** جیسا **الصلاۃ واجبۃ** کہا جاتا ہے کیونکہ واجب ہونا یا مستحب ہونا فعل کی صفت ہوتا ہے اعیان کی صفت نہیں ہوتا۔ اور وجوب افعال کی صفت اس لئے ہوتا ہے کہ وجوب اس فعل کو خاص کرنے کا نام ہے جو اس بات کا تقاضا کرتا ہو کہ فاعل اس پر خلل واقع کرنے کی صورت میں گناہ اور مذمت کا مستحق ہوگا اور یہ بات افعال میں تو متصور ہوتی ہے لیکن اعیان میں متصور نہیں ہوتی کیونکہ اعیان بندوں کی قدرت کے تحت داخل نہیں ہوتے لہذا بندوں کی طرف سے ان کو حاصل کرنے میں خلل واقع کرنا بھی متصور نہ ہوگا اور مذکورہ مسئلہ میں فعل ادا اور مال کا مالک کرنے کے فعل کے علاوہ کوئی ایسا فعل نہیں ہے جس کو وجوب کے ساتھ موصوف کیا جا سکے، لہذا ثابت ہوگا کہ دین مال کا نام نہیں ہے بلکہ فعل ادا یعنی مال کا مالک کرنے اور سپرد کرنے کا نام دین ہے۔ پس جب یہ ثابت ہو گیا کہ دین حقیقت میں فعل کا نام ہے تو یہ فعل قدرت کا محتاج ہوگا کیونکہ بغیر قدرت کے فعل کا وجوب، تکلیف عاجز اور تکلیف مالا یطاق ہے حالانکہ عاجز کا مکلّف کرنا اور انسان کو ان چیزوں کا مکلّف کرنا جو اس کی طاقت اور قدرت میں نہ ہوں محال ہے بہرحال فعل ادا قدرت کا محتاج ہے اور یہاں قدرت موجود نہیں ہے کیونکہ میت مفلس، نہ تو بذات خود فعل ادا پر قادر ہے اور نہ اپنے خلیفہ اور نائب کے ساتھ قادر ہے بذات خود قادر نہ ہونا تو ظاہر ہے اور خلیفہ اور نائب کے ساتھ قادر نہ ہونا اس لئے ہے کہ اس نے ایسا کوئی کفیل نہیں بنایا جو اس کی طرف سے ادا کرتا اور رہا وارث تو اس کو مفلس مورث کی موت کے وقت ادائے دین کا شریعت کی طرف سے کوئی امر نہیں ہوتا پس جب مدیون یعنی میت مفلس نہ بذات خود فعل ادا پر قادر ہے اور نہ اپنے نائب یعنی کفیل کے ساتھ قادر ہے اور نہ اپنے وارث کے ساتھ قادر ہے تو وہ فعل ادا سے بالکل عاجز ہو گیا ہے اور جب مدیون یعنی میت مفلس فعل ادا سے عاجز ہے تو نتیجہ کے طور پر قرض خواہ کا اس سے دین وصول کرنا بھی فوت ہو گیا اور جب قرضخواہ کا اپنا دین وصول کرنا فوت ہو گیا تو ضرورۃً احکام دنیا کے اعتبار سے میت کے ذمہ سے دین ساقط ہو جائیگا۔ اور جب احکام دنیا کے حق میں میت مفلس سے دین ساقط ہو گیا تو اس کا کفالہ بھی درست نہ ہوگا کیونکہ بغیر دین کے کفالہ درست نہیں ہوتا پس ثابت ہو گیا کہ میت مفلس کی طرف سے کفالہ صحیح نہیں ہے۔

لکنہ فی الحکم مال الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال ... یہ ہے کہ مال بھی وجوب کے ساتھ متصف ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے المال واجب اور فلاں پر ایک ہزار روپے واجب ہیں حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ وجوب افعال کا وصف ہوتا ہے نہ کہ اعیان کا؟

جواب ... اس کا جواب یہ ہے کہ مایؤول کے اعتبار سے مال بھی مجازاً دین کہلاتا ہے اس لئے مال بھی وجوب کے ساتھ موصوف ہو جاتا ہے یعنی دین تو فعل ادا ہی کا نام ہے مگر چونکہ انجام کار کے اعتبار سے فعل ادا کے نتیجہ میں مال حاصل ہوتا ہے اس لئے مجازاً وجوب کے ساتھ بھی موصوف کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

والتبرع لا يعتمد قيام الدين الخ سے صاحبین کے مستدلات کا جواب ہے۔۔۔ چنانچہ فرمایا کہ میت مفلس کی طرف سے تبرعاً دین ادا کرنے کا صحیح ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ میت مفلس کے ذمہ دین ثابت نہیں ہے کیونکہ تبرع کرنا اس پر موقوف نہیں ہوتا ہے کہ مکفول عنہ کے حق میں دین موجود ہو بلکہ اس پر موقوف ہوتا ہے کہ خود تبرع کرنے والے یعنی کفیل کے حق میں دین موجود ہو چنانچہ اگر خالد نے کہا کہ حامد کا شاہد پر ایک ہزار روپیہ قرضہ ہے اور میں اسکا کفیل ہوں اور مکفول عنہ یعنی شاہد نے انکار کیا تو یہ کفالہ درست ہوگا اور کفیل یعنی خالد پر ایک ہزار روپیہ ادا کرنا واجب ہوگا حالانکہ یہاں دین بالکل موجود نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ تبرع کرنے کے لئے مکفول عنہ کے ذمہ دین کا ثابت ہونا ضروری نہیں ہے اور جب تبرع کرنے کے لئے مکفول عنہ کے ذمہ دین کا ثابت ہونا ضروری نہیں ہے تو میت مفلس کی طرف سے تبرعاً دین ادا کرنے کا صحیح ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہوگا کہ میت مفلس کے ذمہ دین ثابت ہے اور صاحبینؒ کے دوسرے مستدل **و كذا يبقى اذا كان به كفيل او مال** کا جواب یہ ہے کہ قدرت فعل ادا کی شرط ہے خواہ مکفول عنہ بذات خود قادر ہو خواہ اپنے خلیفہ اور نائب کے ذریعہ قادر ہو پس اگر میت کا پہلے سے کفیل موجود ہو یا میت کا مال متروکہ موجود ہو تو میت یعنی مکفول عنہ اگر چہ بذات خود فعل ادا پر قادر نہیں ہے لیکن اپنے خلیفہ یعنی کفیل یا مال متروکہ کے ذریعہ فعل ادا پر قادر ہے بایں طور کہ اگر پہلے سے کفیل موجود ہو تو دین کفیل سے وصول کیا جائے گا اور اگر کفیل موجود نہ ہو بلکہ مال متروکہ موجود ہو تو ترکہ کے مال سے دین وصول کیا جائیگا پس جب ان دونوں صورتوں میں قدرت پائی گئی تو میت مفلس پر ان دونوں صورتوں میں دین (فعل ادا) ثابت ہوگا اور جس صورت میں نہ پہلے سے میت کا کفیل ہو اور نہ اس کے پاس مال موجود ہو تو اس صورت میں میت نہ بذات خود قادر ہوگا اور نہ اپنے خلیفہ کے ذریعہ قادر ہوگا اور جب میت کو کسی طریقہ سے قدرت حاصل نہ ہوئی تو اس کے ذمہ میں دین ثابت نہ ہوگا بلکہ ساقط ہوگا اور دین ساقط کا کفالہ چونکہ صحیح نہیں ہوتا۔ اس لئے اس صورت میں کفالہ درست نہ ہوگا۔

بعض حضرات نے اس جواب کی تقریر یوں کی ہے کہ میت کا پہلے سے کفیل ہو تو میت اپنے خلیفہ یعنی کفیل کے ذریعہ فعل ادا پر قادر شمار ہوگا۔ اور اگر کفیل پہلے سے نہ ہو بلکہ میت کے پاس مال ہو تو میت اس طرح قادر شمار ہوگا کہ مال متروکہ کے ذریعہ فعل ادا تک پہنچا جا سکتا ہے یعنی مال متروکہ سے میت کا دین ادا کیا جا سکتا ہے لیکن اس صورت میں یہ کہنا پڑے گا کہ فعل ادا کی شرط یہ ہے کہ مکفول عنہ فعل ادا پر بذات خود قادر ہو یا اپنے خلیفہ کے ذریعہ قادر ہو یا اس چیز کے ذریعہ قادر ہو جو اس کو ادا تک پہنچا دے یعنی مال موجود ہو جس کے ذریعہ دین ادا کیا جائے گا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے صاحبینؒ کی پیش کردہ حدیث الزعیم غارم کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ کفیل اُس چیز کا ضامن ہوگا جس کا وہ کفیل ہوا ہے حالانکہ میت مفلس کیطرف سے بعد الموت کفیل کے حق میں ابھی یہی کلام ہے کہ وہ ضامن ہوا بھی ہے یا نہیں؟ چنانچہ میت مفلس کا کفیل امام صاحبؒ کے نزدیک ضامن نہیں ہوتا۔ پس جب میت مفلس کے کفیل کا ضامن ہونا ثابت نہیں ہوا تو حدیث الزعیم غارم کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا جبکہ مکفول عنہ کی زندگی میں کفیل ہوا ہو۔ اور جب یہ حدیث اسپر محمول ہے تو حضرت امام صاحبؒ کے خلاف حجت نہ ہوگی۔ اور حدیث انصاری کا جواب یہ ہے کہ ابو قتادہ کا قول هما علی کفالہ سابقہ کا اقرار ہے یعنی جب انصاری کے مدیون ہونے کیوجہ سے رسول اللہ ﷺ نماز جنازہ سے رک گئے تو ابو قتادہ نے فرمایا کہ اللہ کے رسول میں اسکے قرضہ کا اسکی حیات ہی سے کفیل ہوں لہذا آپ نماز پڑھا دیجئے۔ یہ سن کر رسول اللہ ﷺ نے انصاری کی نماز ادا فرمائی پس اس حدیث سے یہ ثابت ہوا کہ مکفول عنہ کی زندگی میں اگر کوئی

شخص اس کا کفیل ہوگیا تو مکفول عنہ کے مرنے کے بعد بھی کفالہ باقی رہے گا اور اس کے جواز کے ہم بھی قائل ہیں نہ یہ کہ اگر مکفول عنہ کے مرنے کے بعد کفیل ہوا تو کفالہ درست ہوگا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ ابوقتادہ کا قول "ھما علی" میت کی طرف سے تبرعاً دین ادا کرنے کا وعدہ ہو۔ اور تبرعاً دین کی ادائیگی کے جواز کے ہم بھی قائل ہیں پس مذکورہ احتمالات کے ہوتے ہوئے یہ حدیث صاحبین کا مستدل کیسے ہوسکتی ہے۔ (عنایہ)

ایک شخص دوسرے کی طرف سے ایک ہزار قرض کا اس کے حکم سے کفیل بن گیا، قرضدار نے ایک ہزار کفیل کو دیدیئے قرضخواہ کو ادا کرنے سے پہلے قرضدار کو کفیل سے واپس لینے کا اختیار نہیں

قال ومن كفل عن رجل بالف عليه بامره فقضاه الالف قبل أن يعطيه صاحب المال فليس له أن يرجع فيها لأنه تعلق به حق القابض على احتمال قضائه الدين فلا يجوز المطالبة ما بقى هذا الاحتمال كمن عجل زكاته و دفعها الى الساعي و لا نه ملكه بالقبض على ما نذكر بخلاف ما اذا كان الدفع على وجه الرسالة لأنه تمحض امانة في يده

ترجمہ ...... اور اگر کوئی شخص ایک آدمی کی طرف سے ایک ہزار درہم کا جو اس پر قرضہ ہیں اس کے حکم سے کفیل ہوگیا پس قرضدار نے ایک ہزار درہم کفیل کو دیدیئے قبل اس کے کہ کفیل صاحب مال کو ادا کرے تو قرضدار کو ایک ہزار درہم کفیل سے واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ قابض کا حق ایک ہزار درہم کے ساتھ اس کے دین ادا کرنے کے احتمال پر متعلق ہوگیا ہے اس لئے جب تک یہ احتمال باقی ہے کفیل سے واپسی کا مطالبہ جائز نہ ہوگا۔ جیسے کسی وجہ سے کفیل اس کا مالک ہوگیا چنانچہ ہم ذکر کریں گے برخلاف اس کے جبکہ کفیل کو دینا بطور ایلچی کے ہو۔ کیونکہ یہ مال اس کے قبضہ میں خالصۃً امانت ہے۔

تشریح ...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص جس پر ایک ہزار درہم قرض ہیں اس نے دوسرے آدمی سے کہا کہ تو میری طرف سے اس کا کفیل ہوجا۔ وہ مکفول لہ کے واسطے اس کی طرف سے کفیل ہوگیا پھر مکفول عنہ یعنی قرضدار نے ایک ہزار درہم کفیل کو دیدیئے حالانکہ ابھی تک کفیل نے مکفول لہ یعنی قرضخواہ کو ایک ہزار درہم نہیں دیئے ہیں تو اب مکفول عنہ کفیل سے یہ ایک ہزار درہم واپس لینا چاہے تو مکفول عنہ کو یہ اختیار نہ ہوگا۔ مثلاً شاہد پر حامد کے ایک ہزار درہم قرضہ ہیں اور شاہد نے خالد سے کہا کہ تو میری طرف سے حامد کے واسطے ان دراہم کی کفالت کر لے۔ پس خالد، حامد کے واسطے شاہد کی طرف سے ایک ہزار درہم کا کفیل ہوگیا پھر اس سے پہلے کہ خالد، حامد کو ایک ہزار درہم ادا کرتا" شاہد نے خالد کو ایک ہزار درہم دیدیئے اب اگر شاہد خالد سے اپنے دیئے ہوئے ایک ہزار درہم واپس لینا چاہے تو شاہد کو یہ اختیار نہ ہوگا۔

دلیل ...... یہ ہے کہ اس ایک ہزار درہم کے ساتھ کفیل کا حق متعلق ہوگیا ہے کیونکہ بہت ممکن ہے کہ کفیل نے مکفول عنہ کی طرف سے قرضہ ادا کیا ہو حاصل یہ کہ یہ ایک ہزار درہم جو کفیل کے قبضہ میں گیا ہے اس کے بعد اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ابھی تک کفیل نے مکفول لہ کو قرضہ ادا نہیں کیا۔ دوم یہ کہ شاید ادا کر دیا ہو، پہلے احتمال کی بنا پر کفیل کا حق ایک ہزار درہم کے ساتھ متعلق نہیں ہوا۔ اور جب اس

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کفیل نے مکفول عنہ کی طرف سے مکفول لہٗ کو قرضہ کا مال ادا نہ کیا ہو اور مکفول عنہ نے کفیل کو قرضہ ادا کرنے کے لئے ایک ہزار درہم دیدیئے ہوں۔ پھر کفیل نے اس ایک ہزار درہم کے ذریعہ تجارت وغیرہ سے نفع حاصل کیا ہو تو یہ نفع کفیل کے لئے حلال ہوگا اور اس کا صدقہ کرنا کفیل پر واجب نہ ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ کفیل ایک ہزار درہم پر قبضہ کرنے کی وجہ سے ان کا مالک ہو گیا ہے۔ پس کفیل نے جو کچھ نفع حاصل کیا ہے اپنی ملک سے حاصل کیا ہے اور وہ نفع جو اپنی ملک سے حاصل کیا جائے چونکہ وہ حاصل کرنے والے کے لئے حلال اور طیب ہوتا ہے۔ اس لئے یہ نفع بھی کفیل کے لئے حلال اور طیب ہوگا۔ رہی یہ بات کہ کفیل ایک ہزار درہم پر قبضہ کرنے کی وجہ سے مالک کیوں ہو جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مکفول لہٗ کا قرضہ کفیل ادا کرے گا یا مکفول عنہ ادا کرے گا۔ اگر مکفول لہٗ کا قرضہ کفیل نے ادا کیا ہے تو مکفول عنہ کے دیئے ہوئے ایک ہزار درہم پر قبضہ کرنے کی وجہ سے کفیل کا مالک ہونا ظاہر ہے کیونکہ کفیل نے اس مال پر قبضہ کیا ہے جو کفیل کا کفالہ کی وجہ سے مکفول عنہ پر واجب ہوا تھا۔ اور جو شخص ایسے مال پر قبضہ کرے جو مال اس کا دوسرے پر واجب ہو تو قبضہ کرنے والا قبضہ کرتے ہی اس مال کا مالک ہو جائے گا زیادہ سے زیادہ آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ کفیل نے مکفول عنہ کی طرف سے قرضہ تو بعد میں ادا کیا ہے لیکن مکفول عنہ سے پہلے ہی وصول کر لیا حالانکہ کفیل کو مکفول عنہ سے رجوع کرنے کا حق ادا کرنے کے بعد ہوتا ہے نہ کہ ادا کرنے سے پہلے۔ پس ادا کرنے سے پہلے قبضہ کرنے کی صورت میں کفیل کو مال مقبوضہ کا مالک نہ ہونا چاہئے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کفالہ کی وجہ سے کفیل کا مکفول عنہ پر اسی کے مانند واجب ہو تھا جو مکفول لہٗ کا کفیل پر واجب ہوا تھا۔ صرف اتنی بات ہے کہ مکفول لہٗ کو کفالہ کے فوراً بعد سے مطالبہ کا حق حاصل ہو جاتا ہے اور کفیل کو مکفول عنہ کی طرف سے قرضہ ادا کرنے کے بعد یہ حق حاصل ہوتا ہے پس کفیل کے ادا کرنے سے پہلے مکفول عنہ کا کفیل کو ایک ہزار درہم دینا ایسا ہے جیسے ایک شخص کا دوسرے پر میعادی قرضہ ہو اور قرضدار نے میعاد پوری ہونے سے پہلے قرض خواہ کو قرضہ کا مال دیدیا ہو تو قرضخواہ اگرچہ میعاد پوری ہونے سے پہلے قرضہ کے مال پر قبضہ کرتا ہے لیکن اس کے باوجود قبضہ کرنے سے اس کا مالک ہو جاتا ہے پس اسی طرح ادائے قرض سے پہلے کفیل بھی اس ایک ہزار درہم کا مالک ہو جائے گا جو مکفول عنہ نے کفیل کو قرضہ ادا کرنے کے واسطے دیا ہے بہر حال اگر مکفول لہٗ کا قرضہ کفیل نے ادا کیا ہو تو مکفول عنہ کے دیئے ہوئے ایک ہزار درہم پر قبضہ کرنے کی وجہ سے کفیل کا مالک ہونا ظاہر ہے اور اگر مکفول لہٗ کا قرضہ مکفول عنہ نے ادا کیا ہو اور مکفول عنہ کو کفیل سے وہ ایک ہزار درہم واپس لینے کا حق ہو جو اس نے کفیل کو قرضہ ادا کرنے کے لئے دیا تھا تو بھی کفیل قبضہ کرتے ہی اس ایک ہزار درہم کا مالک ہو جائے گا۔ کیونکہ کفالہ کی وجہ سے کفیل کے لئے مکفول عنہ پر اسی کے مثل مطالبہ دین واجب ہوتا ہے جیسا کہ مکفول لہٗ کے لئے کفیل پر واجب ہوتا ہے صرف اتنی بات ہے کہ مکفول لہٗ کو فی الحال مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے اور کفیل کو قرضہ ادا کرنے کے بعد یہ حق حاصل ہوگا یعنی کفیل، مکفول عنہ سے اس وقت مطالبہ کر سکتا ہے جب مکفول لہٗ کو ادا کردے لیکن اس تاخیر سے یہ لازم نہیں آتا کہ کفیل کا مکفول عنہ پر حق بھی واجب نہ ہوا ہو بلکہ حق تو کفالہ کرتے ہی واجب ہو گیا ہے صرف مطالبہ نہیں کر سکتا جیسے قرض خواہ اپنے میعادی قرضہ کا فی الحال مطالبہ نہیں کر سکتا۔ پس کفیل کا مکفول عنہ پر جو حق ہے وہ دین مؤجل یعنی میعادی قرضہ کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے اور میعادی قرضہ میں اگر قرضدار نے میعاد سے پہلے قرضہ دیدیا تو قرض خواہ قبضہ کرتے ہی مالک ہو جاتا ہے اسی طرح جب مکفول عنہ نے کفیل کو مطالبہ کے وقت سے پہلے دے دیا تو کفیل قبضہ کرتے ہی مالک ہو جائیگا اور چونکہ محض کفالہ

کی وجہ سے کفیل کا مکفول عنہ پر مطالبہ دین واجب ہو جاتا ہے اگر چہ یہ مطالبہ، قرض ادا کرنے تک مؤخر ہو جاتا ہے اسی وجہ سے اگر کفیل نے مکفول لہ کا قرضہ ادا کرنے سے پہلے مکفول عنہ کو بری کر دیا تو یہ بری کرنا صحیح ہے۔ یعنی کفیل نے، مکفول عنہ کو اپنے حق سے پہلے معاف کیا اور پھر اس کی طرف سے قرضہ ادا کیا تو یہ صحیح ہے۔ پس ادائے قرض سے پہلے کفیل کا مکفول عنہ کو اپنے حق سے بری کر دینے کا صحیح ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ نفس کفالہ سے کفیل کا مکفول عنہ پر حق واجب ہو جاتا ہے اور جب نفس کفالہ سے کفیل کا مکفول عنہ پر حق واجب ہو جاتا ہے تو اگر کفیل قرضہ ادا کرنے سے پہلے اپنے اس حق پر قبضہ کر لے تو قبضہ کرنے سے اس کا مالک ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے اپنے حق پر قبضہ کیا ہے۔ بہر حال مکفول لہ کو کفیل قرضہ ادا کرے یا مکفول عنہ ادا کرے دونوں صورتوں میں کفیل اس ایک ہزار درہم کا مالک ہو جائیگا جو ایک ہزار مکفول عنہ نے کفیل کو قرضہ ادا کرنے کے لئے دیا ہے اور جب کفیل اس ایک ہزار درہم کا مالک ہو گیا تو اس نے جو کچھ نفع حاصل کیا ہے اپنی ملک سے حاصل کیا ہے اور جو نفع اپنی ملک سے حاصل کیا جاتا ہے وہ چونکہ حاصل کرنے والے کے لئے حلال ہوتا ہے اس لئے کفیل کے واسطے بھی مذکورہ ایک ہزار درہم سے حاصل شدہ نفع حلال اور طیب ہوگا ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ اگر مکفول لہ کا قرضہ مکفول عنہ نے ادا کیا ہو اور کفیل نے اس ایک ہزار درہم میں تجارت کے ذریعہ نفع حاصل کیا ہو جو ایک ہزار درہم مکفول عنہ نے کفیل کو قرضہ ادا کرنے کے لئے دیئے تھے تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق اس نفع میں ایک گونہ خبث ہے جیسا کہ اگلے مسئلہ میں بیان کریں گے مگر یہ خبث ایسی چیز میں مؤثر نہیں ہوتا جو متعین کرنے سے متعین نہ ہوتی ہو اور اس کا مالک ہو جیسے اس مسئلہ میں ایک ہزار درہم قابل تعیین نہیں ہیں لہٰذا کفیل نے ان سے جو نفع حاصل کیا ہے وہ نفع اس کے واسطے حلال اور طیب ہوگا اور جو چیز متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہو اور اس کا مالک بھی ہو اس میں خبث مؤثر ہوتا ہے جیسا کہ اس کی تفصیل آئندہ مسئلہ میں مذکور ہے اور اس کی پوری تفصیل احکام بیع فاسد کی فصل کے تحت بھی گذر چکی ہے۔

کفیل نے ایک کر گندم کی کفالت اٹھائی اس پر قبضہ کر کے بیچ کر منافع حاصل کئے تو وہ اسی کے ہونگے

و لو كانت الكفالة بكر حنطة فقبضها الكفيل فباعها و ربح فيها فالربح له في الحكم لما بينا انه ملكه قال و احب الى أن يرده على الذى قضاه الكر و لا يجب عليه في الحكم و هذا عند ابى حنيفة في رواية الجامع الصغير وقال ابو يوسف و محمد هو له و لا يرده على الذى قضاه و هو رواية عنه وعنه انه يتصدق به لهما انه ربح في ملكه على الوجه الذى بيناه فيسلم له و له انه تمكن الخبث مع الملك اما لانه بسبيل من الاسترداد بان يقضيه بنفسه او لانه رضى به على اعتبار قضاء الكفيل فاذا قضاه بنفسه لم يكن راضيا به و هذا الخبث يعمل فيما يتعين فيكون سبيله التصدق في رواية و يرده عليه في رواية لان الخبث لحقه و هذا اصح لكنه استحباب لا جبر لان الحق له

ترجمہ ... اور اگر ایک کر گندم کا کفالہ ہو پھر اس پر کفیل نے قبضہ کر کے اس کو فروخت کیا۔ اور اس میں نفع حاصل کیا تو یہ نفع قضاءً کفیل کے واسطے ہوگا اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی کہ کفیل اس کا مالک ہو گیا ہے امام ابو حنیفہؒ نے کہا کہ مجھے یہ بات پسند ہے کہ یہ نفع اسی شخص کو واپس کر دے جس نے اس کو ایک کر گندم دیا تھا لیکن حکماً اس پر واپس کرنا واجب نہیں ہے۔ یہ حکم ابو حنیفہؒ کے نزدیک جامع صغیر کی روایت میں مذکور ہے اور امام ابو یوسف اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ وہ نفع کفیل کے واسطے ہے لہٰذا اس کو اس شخص پر واپس بھی نہ کرے جس نے

اس کو ایک کر گندم دیا تھا اور یہی امام ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے اور امام صاحب سے ایک روایت یہ ہے کہ اس نفع کو صدقہ کردے۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفیل نے اپنی ملک میں اسی طریقہ پر نفع حاصل کیا ہے جو طریقہ ہم بیان کر چکے۔ لہٰذا یہ نفع کفیل کے واسطے سلامت رہے گا۔ اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ملک کے باوجود (نفع میں) خبث پیدا ہو گیا ہے یا تو اس لیے کہ مکفول عنہ دو یہ ایک کر گندم واپس لینے کی راہ حاصل ہے باایں طور کہ مکفول عنہ بذات خود یہ ایک کر مکفول لہ کو ادا کرے یا اس لئے کہ مکفول عنہ کفیل کے مالک ہونے پر اس وجہ سے راضی ہوا تھا کہ کفیل مکفول لہ کا دین ادا کرے گا۔ پس جب مکفول عنہ نے بذات خود ادا کیا تو وہ اس پر راضی نہیں ہوا۔ اور یہ خبث ایسے مال میں مؤثر ہوتا ہے جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہو۔ پس اس کی راہ ایک روایت کے مطابق صدقہ کرنا ہے اور ایک روایت کے مطابق کفیل، مکفول عنہ کو واپس کردے کیونکہ خبث، مکفول عنہ کے حق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اور یہی اصح ہے لیکن یہ حکم مستحب ہے نہ کہ جبر، کیونکہ حق تو کفیل کے واسطے ثابت ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کفالہ ایسی چیز کا ہو جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہو مثلاً ایک شخص ایک کر گندم کا کفیل ہوا پھر مکفول عنہ نے کفیل کو ایک کر گندم قرضہ ادا کرنے کے لیے دیا حالانکہ ابھی تک کفیل نے مکفول عنہ کی طرف سے مکفول لہ کا قرضہ ادا نہیں کیا ہے پس کفیل نے اس ایک کر گندم میں تجارت کر کے نفع حاصل کیا تو اس بارے میں حضرت امام ابو حنیفہ سے تین روایتیں ہیں۔

۱) مبسوط کے کتاب البیوع کی روایت تو یہ ہے کہ حاصل شدہ نفع کفیل کے لئے ہے کفیل نہ اس کو صدقہ کرے گا اور نہ مکفول عنہ کو واپس کرے گا یہی صاحبینؒ کا مذہب ہے۔

۲) اور مبسوط کے کتاب الکفالہ کی روایت یہ ہے کہ حاصل شدہ نفع کفیل کے لئے جائز نہیں ہے لہٰذا کفیل اس نفع کو صدقہ کردے۔

۳) اور جامع صغیر کی روایت یہ ہے کہ حاصل شدہ نفع کفیل کے واسطے ہے۔

لیکن پسندیدہ بات یہ ہے کہ کفیل وہ نفع مکفول عنہ کو واپس کردے کتاب البیوع کی روایت اور صاحبینؒ کے مذہب کی دلیل یہ ہے کہ کفیل نے اپنی ملک میں نفع حاصل کیا ہے اور جو شخص اپنی ملک میں نفع حاصل کرے وہ نفع اسی کا ہوتا ہے۔ لہٰذا ایک کر گندم سے کفیل نے جو نفع حاصل کیا ہے وہ بھی اسی کا ہوگا نہ اس پر اس کا صدقہ کرنا واجب ہے اور نہ مکفول عنہ کو دینا واجب ہے اس دلیل کی تفصیل سابق مسئلہ کے تحت گذر چکی ہے اور کتاب الکفالہ کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ کفیل کی ملکیت کے باوجود نفع میں دو وجہوں میں سے ایک وجہ سے خبث پیدا ہو گیا ہے یا تو اس لئے کہ مکفول عنہ کو اپنا ایک کر گندم واپس لینے کی راہ حاصل ہے جو اس نے کفیل کو ادائے قرض کے لئے دیا تھا اس طور پر کہ مکفول عنہ بذات خود مکفول لہ کا قرضہ ادا کردے پس جب مکفول عنہ نے بذات خود مکفول لہ کا قرضہ ادا کیا تو مکفول عنہ کفیل سے اپنا دیا ہوا ایک کر گندم واپس لے لے گا۔ اور اگر مکفول لہ کا قرضہ کفیل نے ادا کیا تو پھر مکفول عنہ کو واپس لینے کا حق حاصل نہ ہوگا۔ حاصل یہ ہوا کہ ایک کر گندم میں کفیل کی ملک متردد ہے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کی ملک باقی رہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کی ملک باقی نہ رہے اور اس طرح کی ملک، ملک قاصر ہوتی ہے گویا کفیل نے ملک قاصر سے نفع حاصل کیا ہے پس اگر کفیل غیر ملک سے نفع حاصل کرتا تو وہ نفع خبیث ہوتا۔ لیکن جب ملک قاصر سے نفع حاصل کیا ہے تو اس میں خبث کا شبہ ضرور ہوگا۔ اور مذکورہ نفع میں یا اس لئے خبث ہے کہ مکفول عنہ ایک کر گندم میں کفیل کی ملکیت ثابت کرنے پر اس لئے راضی ہوا تھا کہ کفیل مکفول لہ کو ادا کردے گا لیکن جب مکفول عنہ نے بذات خود ادا کیا تو وہ کفیل کے مالک ہو جانے پر راضی نہیں ہوا۔ اور جب مکفول عنہ کفیل کی ملکیت پر

راضی نہیں ہوا تو گویا کفیل نے غیر ملک سے نفع حاصل کیا اور غیر ملک سے جو نفع حاصل کیا جائے وہ خبیث ہوتا ہے اس لئے کفیل کا حاصل کردہ یہ نفع بھی خبیث ہوگا۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوئی کہ ایک کر گندم سے کفیل نے جو نفع حاصل کیا ہے اس میں خبث موجود ہے۔ اور جو خبث ان چیزوں میں ہو جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہیں ان میں ملکیت کے باوجود خبث اثر کرتا ہے اور گندم بھی انھیں چیزوں میں سے ہے جو تعیین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے لہذا گندم سے جو نفع حاصل کیا گیا ہے وہ بھی خبیث ہوگا۔ اور مال خبیث کا چونکہ صدقہ کرنا واجب ہے لہذا اس نفع کا صدقہ کرنا بھی واجب ہوگا۔

جامع صغیر کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ نفع میں جو خبث پیدا ہوا ہے وہ مکفول عنہ کے حق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے نہ کہ حق شرع کی وجہ سے پس جب مکفول عنہ کے حق کی وجہ سے خبث پیدا ہوا تو اس کو مکفول عنہ کی طرف واپس کر دے۔ کیونکہ مکفول عنہ کو واپس کرنے سے حق اس کے مستحق کے پاس پہنچ جائے گا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ روایت صدقہ کرنے کی بہ نسبت زیادہ صحیح ہے لیکن مذکورہ نفع مکفول عنہ کو دینا مستحب ہے کفیل کو حاکم کی طرف سے مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ ایک کر گندم کا بہر حال مالک کفیل ہی ہے۔

ایک شخص نے دوسرے کی جانب سے ایک ہزار درہم کی جو اس پر تھے کفالت اٹھالی پھر مکفول عنہ نے کفیل کو حکم کیا کہ وہ اس سے بیع عینہ کرے پس کفیل نے ایسا کرلیا تو خریداری کفیل کے لئے ہوگی اور بائع نے جب نفع حاصل کیا وہ کفیل پر ہوگا

قال ومن كفل عن رجل بالف عليه بامره فامره الاصيل ان يتعين عليه حريرًا ففعل فالشراء للكفيل والربح الذى اربحه البائع فهو عليه و معناه الامر بيبع العينة مثل أن يستقرض من تاجر عشرة فيتابى عليه و يبيع منه ثوبا يساوى عشرة بخمسة عشر مثلا رغبة فى نيل الزيادة ليبيعه المستقرض بعشرة و يتحمل عليه خمسة سمى به لما فيه من الاعراض عن الدين الى العين وهو مكروه لما فيه من الاعراض عن مبرّة الاقراض مطاوعةً لمذموم البخل ثم قيل هٰذا ضمان لما يخسر المشترى نظرا الى قوله على وهو فاسد وليس بتوكيل و قيل هو توكيل فاسد لأن الحرير غير متعين و كذا الثمن غير معلوم لجهالة ما زاد على الدين و كيف ما كان فالشراء للمشترى و هو الكفيل والربح اى الزيادة عليه لأنه العاقد

ترجمہ اور اگر کسی شخص نے دوسرے کی طرف سے ایک ہزار درہم کی جو اس پر ہیں اس کے حکم سے کفالت کر لی پھر مکفول عنہ نے کفیل کو حکم دیا کہ وہ اس پر ریشم کی بیع عینہ کرلے۔ پس کفیل نے یہ کیا تو خریداری کفیل کے لئے ہوگی اور وہ نفع جو بائع نے حاصل کیا ہے وہ بھی کفیل پر ہوگا۔ اس کے معنیٰ بیع عینہ کے طور پر امر کے ہیں مثلاً کسی تاجر سے دس درہم قرضہ مانگے پس تاجر اس کو قرضہ دینے سے انکار کر دے اور قرضہ مانگنے والے کے ہاتھ مثلاً دس درہم کی مالیت کا کپڑا زیادتی حاصل کرنے کی غرض سے پندرہ درہم کے عوض فروخت کرے تاکہ قرض مانگنے والا اس کو دس درہم کے عوض فروخت کرے اور قرض مانگنے والا اوپر پانچ درہم برداشت کرے اس بیع کا نام عینہ اس لئے رکھا گیا کہ اس میں دین سے عین کی طرف اعراض ہے اور عینہ مکروہ ہے کیونکہ اس میں بخل مذموم کی پیروی کر کے قرض دینے کی نیکی سے

اعراض کرنا لازم آتا ہے۔ پھر کہا گیا کہ یہ مکفول عنہ کی طرف خسارہ کی ضمانت ہے جو مشتری بیع عینہ میں اٹھائے گا۔ اس کے قول علیٰ کی طرف نظر کرتے ہوئے حالانکہ یہ ضمان فاسد ہے اور یہ توکیل نہیں ہے اور کہا گیا کہ یہ توکیل فاسد ہے کیونکہ حریر متعین نہیں ہے اور یوں ہی ثمن بھی غیر معلوم ہے کیونکہ جو کچھ دین پر زائد ہے وہ مجہول ہے۔ بہر حال خرید مشتری کے لئے ہوگی اور وہ کفیل ہے اور نفع یعنی زیادتی بھی کفیل پر ہوگی کیونکہ وہی عقد کرنے والا ہے۔

تشریح ...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص ایسے آدمی کی طرف سے اس کے حکم سے کفیل ہوا جس پر ایک ہزار درہم قرض ہیں۔ پھر مکفول عنہ نے کفیل کو حکم دیا کہ میرے اوپر ریشم کے ایک تھان کی بیع عینہ کر لے پس کفیل نے بیع عینہ کی تو یہ خریداری کفیل کے واسطے ہوگی اور وہ نفع جو حریر کے بائع کو حاصل

ہوا ہے وہ بھی کفیل پر پڑے گا یعنی بیع عینہ میں خسارہ کا ذمہ دار بھی کفیل ہوگا مکفول عنہ نہ ہوگا مثلاً خالد کا حامد پر ایک ہزار درہم قرضہ ہے پس شاہد، حامد کے حکم سے اس ایک ہزار درہم کا خالد کے لئے کفیل ہوگیا پھر حامد نے شاہد کو بطریق بیع عینہ ریشم کے کپڑے کا ایک تھان خریدنے کا حکم دیا چنانچہ شاہد نے بیع عینہ کے طور پر خرید لیا تو یہ خریداری بھی شاہد کے لیے ہوگی اور اس خریداری میں جو خسارہ ہوگا وہ بھی شاہد برداشت کرے گا۔

صاحب ہدایہ کے بیان کے مطابق بیع عینہ کی صورت یہ ہے کہ کفیل کسی تاجر سے مثلاً دس درہم قرضہ مانگے اور تاجر قرضہ دینے سے انکار کردے۔ مگر تاجر قرض مانگنے والے کے ہاتھ دس درہم کی مالیت کا ایک کپڑا پندرہ درہم کے عوض ادھار فروخت کردے تاکہ تاجر کو پانچ درہم کا نفع زائد حاصل ہو جائے پھر کفیل (قرض مانگنے والا) اس کپڑے کو بائع کے علاوہ کسی دوسرے کے ہاتھ دس درہم نقد کے عوض فروخت کر کے مکفول عنہ کا قرضہ ادا کردے تو اس بیع میں پانچ درہم کا جو خسارہ واقع ہوا اس کو کفیل برداشت کرے گا نہ کہ مکفول عنہ بعض حضرات نے بیع عینہ کی صورت یہ بیان کی ہے کہ کفیل نے کسی تاجر سے دس درہم کی مالیت کا ایک کپڑا پندرہ درہم ادھار کے عوض خرید کر بائع کے علاوہ کسی دوسرے کو دس درہم نقد کے عوض فروخت کردیا پھر اس مشتری سے بائع اول نے دس درہم کے عوض خرید لیا اور اس کو دس درہم ادا کردیئے تو اس صورت میں بھی بائع اول کو پانچ درہم کا نفع حاصل ہوا۔ پس یہ نفع کفیل برداشت کرے گا نہ کہ مکفول عنہ اس مثال میں تیسرا آدمی درمیان میں اسلئے داخل کیا گیا ہے کہ اگر کفیل تاجر سے پندرہ درہم ادھار کے عوض خرید کر اسی کو دس درہم نقد کے عوض فروخت کردے تو شراء ما باع با قل مما باع قبل نقد الثمن لازم آئے گا۔ اور سابق میں گذر چکا ہے کہ یہ ناجائز ہے اور اس بیع کا عینہ نام اس لئے رکھا گیا کہ اس میں دین سے عین کی طرف اعراض ہے یعنی قرضہ نہ دے کر محض نفع حاصل کرنے کی غرض سے مال عین (کپڑا) دیدیا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ بیع عینہ مکروہ ہے بعض کے نزدیک مکروہ تحریمی اور بعض کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے۔ اور مکروہ اس لئے ہے کہ اس میں بخل مذموم کی پیروی کرتے قرض دینے کی نیکی سے اعراض کرنا لازم آتا ہے یعنی قرض دینا ایک نیکی تھی اس کو چھوڑ کر بخل کا مظاہرہ کیا ہے یہ خیال رہے کہ کراہت مجموعہ سے حاصل ہوئی ہے کیونکہ قرض دینے سے اعراض کرنا بھی مکروہ نہیں ہے اور وہ بخل جو تجارتوں میں نفع طلب کرنے سے حاصل ہوا ہے وہ بھی مکروہ نہیں ہے ورنہ بیع مرابحہ مکروہ ہوتی ہاں دونوں کے مجموعہ سے کراہت پیدا ہوگی اسی سے امام محمدؒ نے فرمایا کہ میرے دل میں بیع عینہ کی طرف سے پہاڑوں کے برابر دغدغہ ہے اور یہ طریقہ سودخوروں کا ایجاد کردہ ہے حالانکہ نبی امی ﷺ نے اس کی مذمت فرمائی ہے چنانچہ ارشاد ہے

اذا تبايعتم بالعينة و اتبعتم اذناب البقر ذللتم و ظهر عليكم عدوكم وفي رواية سلط الله عليكم شرارکم فيدعو احيارکم فلا يستجاب لكم وقيل اياک و العينة فانها لعينة

یعنی جب تم لوگ بیع عینہ کرو گے اور بیلوں کی دم کے پیچھے چلو گے (جہاد چھوڑ کر زراعت وغیرہ میں مشغول ہو جاؤ گے) تو ذلیل ہو جاؤ گے اور تمہارا دشمن تم پر غالب ہوگا۔

اور ایک روایت میں ہے کہ اس وقت تم میں سے بدکاروں کو تم پر مسلط کرے گا پس تمہارے نیکوکار دعا کریں گے۔ مگر ان کی دعا قبول نہ ہوگی اور کہا گیا کہ بیع عینہ سے بچو اس لئے کہ یہ آفت بیع عینہ کی وجہ سے ہے۔ صاحب ہدایہ نے اصل مسئلہ پر استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ بعض حضرات کی رائے ہے کہ مکفول عنہ کے قول علیّ (مجھ پر بیع عینہ کرلے) کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ خسارہ کا ضمان ہے یعنی مکفول عنہ نے کفیل سے کہا کہ تو بیع عینہ کرلے اور اس میں جو خسارہ ہوگا اس کا ضامن میں ہوں حالانکہ یہ ضمان فاسد ہے کیونکہ ضمان انہیں چیزوں کا صحیح ہوتا ہے جو مضمون ہوتی ہیں اور خسارہ کسی پر مضمون نہیں ہوتا۔ مثلاً کسی نے کہا کہ تو اس بازار میں خرید و فروخت کر اس شرط پر کہ تجھے اس میں جو کچھ خسارہ پہنچے گا اس کا ضامن میں ہوں تو یہ ضمان باطل ہے۔ پس جب خسران کا ضمان باطل ہے تو مکفول عنہ کا بیع عینہ میں خسران کا ضامن ہونا بھی باطل ہوگا۔ صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ یہ مکفول عنہ کی طرف سے توکیل نہیں ہے۔ کیونکہ توکیل کے لئے کلمہ لی آتا ہے۔ کلمہ علی نہیں آتا۔ اور مکفول عنہ نے علیّ کہا ہے نہ کہ لی کہا۔ یعنی یہ کہا کہ مجھ پر عینہ کرلے یہ نہیں کہا کہ میرے واسطے عینہ کرلے۔ اور بعض نے کہا کہ یہ کلام مکفول عنہ کی طرف سے توکیل ہے کیونکہ ان یتعین علیّ حریرا کا مطلب ہے کہ تو میرے لئے حریر خرید پھر اس کو بیچ کر میرا قرضہ ادا کر لیکن یہ توکیل فاسد ہے۔ کیونکہ حریر بھی غیر معلوم المقدار ہے اور ثمن کی وہ مقدار جو قرضہ سے زائد ہے وہ بھی مجہول ہے اور جب مقدار زائد مجہول ہے تو گویا ثمن ہی مجہول ہے۔ پس جب حریر اور ثمن دونوں مجہول ہیں تو یہ توکیل بھی فاسد ہے۔ بہرحال توکیل فاسد ہو یا ضمان فاسد ہو دونوں صورتوں میں توکیل اور ضمان کے فاسد ہونے کی وجہ سے خریداری مشتری یعنی کفیل کے واسطے ہوگی اور اس میں جو خسارہ ہوا اس کا ذمہ دار بھی خود کفیل ہوگا۔ کیونکہ کفیل ہی عقد کرنے والا ہے اور چونکہ جو شخص عقد کرتا ہے وہی خسارہ کا ذمہ دار ہوتا ہے اس لیے اس خسارہ کا ذمہ دار کفیل ہوگا۔

بماذاب له عليه او بما قضى له عليه کے الفاظ سے کفالت کا حکم

قال ومن كفل رجل بما ذاب له عليه او بما قضى له عليه فغاب المكفول عنه فاقام المدعي البينة على الكفيل بان له على المكفول عنه الف درهم لم يقبل بينته لأن المكفول به مال مقضى به و هذا في لفظة القضاء ظاهر وكذا في الأخرى لأن معنى ذاب تقرر و هو بالقضاء او مال يقضى به وهذا ماض اريد به المستانف كقوله أطال الله بقائك والدعوى مطلقة عن ذالك فلا تصح

ترجمہ اور اگر کوئی شخص کسی آدمی کی طرف سے اس چیز کا کفیل ہوا جو کسی کا اس پر ثابت ہو یا ایسے حق کا کفیل ہوا جس کا کسی کے لئے اس پر فیصلہ کیا جائے پھر مکفول عنہ غائب ہو گیا پھر مدعی (مکفول لہ) نے کفیل پر بینہ پیش کیا کہ مدعی کے مکفول عنہ پر ایک ہزار درہم ہیں تو مدعی کا بینہ قبول نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مکفول بہ ایسا مال ہے جس کا فیصلہ دیا گیا ہو اور یہ لفظ قضاء میں تو ظاہر ہے۔ اور اسی طرح دوسری صورت میں کیونکہ ذاب کے معنی تقرر کے ہیں اور تقرر قضاء کے ذریعہ ہوگا یا ایسا مال جس کا حکم کیا جائے گا اور یہ "لفظ" ماضی ہے جس سے مستقبل

مراد ہے جیسے اطال اللہ بقاء ک حالانکہ دعویٰ اس سے مطلق ہے اس لئے دعویٰ صحیح نہ ہوگا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے آدمی کی طرف سے ان الفاظ کے ساتھ کفیل ہوا کہ اس پر فلاں کا جو کچھ ثابت ہو یعنی حساب وکتاب میں جو کچھ اس پر نکلے اس کا کفیل میں ہوں یا یہ کہا کہ میں اس حق کا کفیل ہوں جس کا فلاں کے لئے اس پر فیصلہ کیا گیا ہو۔ پھر مکفول عنہ غائب ہوگیا اور مدعی یعنی مکفول لہٗ نے کفیل پر گواہ پیش کئے کہ میرا مکفول عنہ پر ایک ہزار درہم ہے تو مکفول لہٗ کے گواہ قبول نہ ہوں گے۔ مثلاً خالد نے کہا کہ میں حامد کی طرف سے اس مال کا کفیل ہوں جو مال شاہد کا حامد پر ثابت ہو یا خالد نے یہ کہا کہ میں حامد کی طرف سے اس حق کا کفیل ہوں جس کا شاہد کے لئے اس پر حکم کیا جائے پھر مکفول عنہ یعنی حامد غائب ہوگیا اور مکفول لہٗ یعنی شاہد نے کفیل یعنی خالد پر بینہ پیش کیا کہ میرے مکفول عنہ یعنی حامد پر ایک ہزار درہم ہیں تو مکفول لہٗ یعنی شاہد کا بینہ قبول نہ ہوگا۔ البتہ مکفول عنہ کے حاضر ہونے پر مکفول لہٗ کا بینہ قبول کرلیا جائیگا۔ دلیل یہ ہے کہ بینہ کا قبول ہونا صحت دعویٰ پر موقوف ہے یعنی اگر دعویٰ صحیح ہے تو مدعی کا بینہ قبول ہوگا ورنہ نہیں اور یہاں مکفول لہٗ کا دعویٰ صحیح نہیں ہے کیونکہ دعویٰ اور مکفول بہ کے درمیان مطابقت موجود نہیں ہے حالانکہ اس جگہ صحت دعویٰ کے لئے دعویٰ اور مکفول بہ کے درمیان مطابقت کا ہونا ضروری ہے اور مکفول بہ اور دعویٰ میں مطابقت اس لئے موجود نہیں ہے کہ مال مکفول بہ یا تو وہ مال ہے جس کا کفالہ سے پہلے مکفول عنہ پر حکم کردیا گیا ہے کیونکہ کفیل نے مـا قـضـی ماضی کا صیغہ ذکر کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ کفالہ سے پہلے جس مال کا مکفول عنہ پر قاضی نے حکم کیا ہے کفیل نے اس کی کفالت کی ہے اور مـاذاب لـهٗ عـلـيـه کہنے کی صورت میں بھی مکفول بہ وہ مال ہے جس کا کفالہ سے پہلے مکفول عنہ پر حکم کیا گیا ہے کیونکہ ذاب کے معنی تقرر اور وجب کے ہیں اور تقرر مال قضائے قاضی سے ہوتا ہے پس ثابت ہوا کہ کفیل نے اس مال کی کفالت کی ہے جو قضائے قاضی سے واجب ہوا ہے یا مال مکفول بہ وہ مال ہے جس کا کفالہ کے بعد مکفول عنہ پر حکم کیا جائے گا کیونکہ لفظ ذاب اور قضی اگرچہ صیغہ ماضی ہیں لیکن مراد مستقبل ہے جیسے اطال اللہ بقائک میں لفظ اطال ماضی ہے لیکن استقبال کے معنی مراد ہیں بہرحال مکفول بہ وہ مال ہو جس کا مکفول عنہ پر کفالہ سے پہلے حکم کردیا گیا ہے یا وہ مال ہو جس کا کفالہ کے بعد حکم کیا جائے گا دونوں صورتوں میں مکفول بہ مال مقید ہے اور مکفول لہٗ کا مکفول عنہ پر ایک ہزار درہم کا دعویٰ مطلق ہے یعنی مکفول لہٗ نے مطلقاً ایک ہزار درہم کا دعویٰ کیا ہے۔ دعویٰ میں نہ اس سے تعریض کیا کہ کفالہ سے پہلے مکفول عنہ پر اس کا حکم کیا گیا ہو اور نہ اس بات سے تعرض کیا کہ کفالہ کے بعد حکم کیا جائے گا پس ثابت ہوگیا کہ مال مکفول بہ اور دعویٰ کے درمیان مطابقت نہیں ہے اور جب دعویٰ اور مال مکفول بہ کے درمیان مطابقت نہیں پائی گئی تو دعویٰ صحیح نہ ہوگا اور جب دعویٰ صحیح نہیں ہوا تو بینہ بھی قبول نہ ہوگا۔

کسی نے بینہ قائم کردیئے کہ میرا فلاں پر اس قدر مال ہے اور یہ شخص اس کی طرف سے اس کے حکم سے کفیل ہے تو مال کا حکم کفیل اور مکفول عنہ پر دیدیا جائے گا

ومن أقام البينة ان له على فلان كذا وان هذا كفيل عنه بامره فانه يقضى به على الكفيل وعلى المكفول عنه وان كانت الكفالة بغير امره يقضى على الكفيل خاصة وانما تقبل لان المكفول به مال مطلق بخلاف ماتقدم وانما يختلف بالامر وعدمه لانهما يتغايران لان الكفالة بامر تبرع ابتداء ومعاوضة انتهاء وبغير امر

تبرع ابتداء وانتهاء فبد عواه احدهما لايقضى له بالاخر واذاقضى بها بالامر ثبت امره وهو يتضمن الاقرار بالمال فيصير مقضيا عليه والكفالة بغير امره لاتمس جانبه لانه تعتمد صحتها قيام الدين في زعم الكفيل فلايتعدى اليه وفي الكفالة بامره يرجع الكفيل بما ادى على الامر وقال زفر لايرجع لانه لما انكر فقد ظلم في زعمه فلايظلم غيره ونحن نقول صار مكذبا شرعا فبطل ما في زعمه

ترجمہ اور کسی نے بینہ قائم کیا کہ میرا فلاں پر اس قدر مال ہے اور یہ شخص اس کی طرف سے اس کے حکم سے کفیل ہے تو اس مال کا حکم کفیل اور مکفول عنہ پر دیدیا جائے گا۔ اور اگر کفالہ بغیر اس کے حکم کے ہو تو خاص طور سے کفیل پر حکم کیا جائے گا اور بینہ اس لئے قبول کیا جائے گا کہ مکفول بہ مال مطلق ہے برخلاف سابق کے۔ اور حکم ہونے اور نہ ہونے سے اختلاف اس وجہ سے ہے کہ یہ دونوں باہم متغایر ہیں کیونکہ کفالہ بامر ابتداء تبرع ہے اور انتہاء معاوضہ ہے اور کفالہ بغیر امر ابتداء اور انتہاء تبرع ہے۔ پس ایک ان دونوں میں سے ایک کا دعویٰ کرنے کی وجہ سے اس کے واسطے دوسری قسم کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا اور جب کفالہ بالامر کا حکم دیدیا گیا تو مکفول عنہ کا حکم دینا ثابت ہو گیا اور یہ مال کے اقرار کو بھی متضمن ہے پس یہ اقرار بھی مکفول عنہ پر حکم کیا ہوا ہو جائے گا اور کفالہ بغیر امر مکفول عنہ کی جانب کو نہیں لگتا۔ کیونکہ صحت کفالہ کفیل کے گمان میں قیام دین پر موقوف ہے لہذا دین مکفول عنہ کی طرف متعدی نہ ہوگا اور کفالہ بامرہ میں کفیل ادا کیا ہوا مال مکفول عنہ سے واپس لے گا اور امام زفرؒ نے فرمایا کہ واپس نہیں لے گا کیونکہ جب کفیل نے کفالہ کا انکار کیا تو وہ اپنے گمان میں مظلوم ہوا۔ پس وہ اپنے علاوہ پر ظلم نہیں کرے گا اور ہم کہتے ہیں کہ کفیل مذکور کی شرعاً تکذیب کردی گئی ہے تو جو کچھ کفیل کے گمان میں تھا وہ باطل ہو گیا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص مثلاً حامد، خالد کی طرف سے اس کے حکم سے مال موجل کا کفیل ہو گیا پھر مکفول عنہ یعنی خالد غائب ہو گیا پھر مکفول لہ یعنی شاہد نے قاضی کی عدالت میں دعویٰ کر کے بینہ پیش کیا کہ میرا فلاں غائب یعنی خالد پر اس قدر مال ہے اور یہ یعنی حامد اس کی طرف سے اس کے حکم سے کفیل ہے تو مذکورہ مال کے سلسلہ میں قاضی کا یہ فیصلہ کفیل اور مکفول عنہ دونوں پر نافذ ہوگا یعنی کفیل حاضر پر جو حکم کیا جائے گا اس کے ذیل میں مکفول عنہ غائب پر بھی حکم ہو جائے گا اور اگر کفالہ مکفول عنہ کے حکم سے نہ ہو تو مکفول لہ کے بینہ کی وجہ سے مال کا حکم فقط کفیل پر کیا جائے گا مکفول عنہ غائب پر قاضی کا یہ حکم نافذ نہ ہوگا۔

حاصل یہ کہ اس مسئلہ میں کفالہ بامرہ ہو یا کفالہ بغیر امرہ ہو دونوں صورتوں میں مکفول لہ کا بینہ قبول کر لیا جائے گا۔

دلیل یہ ہے کہ اس مسئلہ میں مکفول بہ مال مطلق ہے کیونکہ کفیل نے اس مال کو نہ تو ما قضی (جس کا حکم کر دیا گیا) کے ساتھ مقید کیا ہے اور نہ یقضی بہ (جس کا فیصلہ کیا جائے گا) کے ساتھ مقید کیا ہے اور جب کسی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا تو مکفول بہ مال مطلق ہوا اور مکفول لہ کا دعویٰ بھی مطلق ہے کیونکہ مکفول لہ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ میرا مکفول عنہ پر اس قدر مال ہے اور اس مال کو کسی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے پس جب دعویٰ اور مدعیٰ بہ (مال مکفول بہ) دونوں مطلق ہیں تو مطابقت کے پائے جانے کی وجہ سے دعویٰ صحیح ہوگا۔ اور جب دعویٰ صحیح ہے تو بینہ بھی قبول کر لیا جائے گا کیونکہ جو بینہ دعویٰ صحیح پر مبنی ہوتا ہے اس کو شرعاً قبول کیا جاتا ہے لہذا اس مسئلہ میں بھی مکفول لہ کا پیش کردہ بینہ قبول کر لیا جائے گا اس کے برخلاف گذشتہ مسئلہ میں کہ اس میں دعویٰ اور مدعیٰ بہ (مکفول بہ) کے درمیان مطابقت نہ ہونے کی وجہ سے بینہ قبول نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ انما یختلف بالا مر وعد مہ لا نھما یتغایران الخ سے کفالہ بالامر اور کفالہ بغیر الامر کے درمیان اختلاف حکم کی وجہ بیان کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ کفالہ بالامر کی صورت میں قاضی کا حکم کفیل اور مکفول عنہ دونوں پر نافذ ہوگا اگرچہ قضا علی الغائب ناجائز ہے اور کفالہ بغیر الامر کی صورت میں فقط کفیل پر نافذ ہوگا اور مکفول عنہ جو غائب ہے اس پر نافذ نہ ہوگا وجہ یہ ہے کہ کفالہ بالامر اور کفالہ بغیر الامر دونوں باہم متغائر ہیں۔ اس طور پر کہ کفالہ بالامر ابتداءً تو تبرع ہے اور انتہاءً معاوضہ ہے اور کفالہ بغیر الامر ابتداءً بھی تبرع ہے اور انتہاءً بھی تبرع ہے پس جب کفالہ بالامر اور کفالہ بغیر الامر کے درمیان تغایر ثابت ہوگیا تو مکفول لہٗ کے ان دونوں میں سے ایک کا دعویٰ کرنے سے اس کے لئے دوسرے کا فیصلہ نہ کیا جائے گا کیونکہ حاکم اسی سبب کے ساتھ فیصلہ کرتا ہے جس سبب سے مدعی دعویٰ کرتا ہے چنانچہ مدعی نے اگر ملک کا دعویٰ خرید سے کیا یعنی یہ کہا کہ میں اس چیز کا مالک اس لئے ہوں کہ میں نے اس کو خریدا ہے تو حاکم کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ ہبہ کے ذریعہ مالک ہونے کا فیصلہ کرے۔ اگرچہ خرید اور ہبہ دونوں کا حکم ایک ہے۔ یعنی دونوں کا حکم ملک ہے پس جب مدعی یعنی مکفول لہٗ نے کفالہ بالامر کا دعویٰ کیا اور قاضی نے بینہ کے ساتھ کفالہ بالامر کا فیصلہ کیا تو یہ ثابت ہوگیا کہ مکفول عنہ نے کفیل کو کفالت کرنے کا حکم دیا ہے اور کفالہ کا حکم دینا اس بات کو متضمن ہے کہ مکفول عنہ نے مکفول لہٗ کے واسطے مال کا اقرار کیا ہے کیونکہ مکفول عنہ کفیل کو مال ادا کرنے کا حکم اسی وقت کرے گا جبکہ وہ مکفول لہٗ کے واسطے مال کا اقرار کرے اور جب مکفول عنہ کا مال کا اقرار کرنا ثابت ہوگیا تو یہ اقرار بھی قاضی کے فیصلہ کے تحت داخل ہوگا گویا قاضی نے حکم دیدیا کہ مکفول عنہ نے اس مدعی یعنی مکفول لہٗ کے واسطے مال کا اقرار کیا ہے۔ اب اس فیصلہ کے بعد اگر مکفول عنہ غائب حاضر ہوگیا تو اس کے خلاف دوبارہ بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور اگر مکفول لہٗ نے کفالہ بغیر امرہ کا دعویٰ کیا یعنی یہ کہا کہ فلاں پر میرا اس قدر مال ہے اور یہ شخص بغیر اس کے حکم کے اس کا کفیل ہے تو یہ کفالہ مکفول عنہ (غائب) کی جانب کو نہیں لگتا۔ یعنی اس صورت میں مال کے سلسلہ میں قاضی کا فیصلہ فقط کفیل پر نافذ ہوگا اور مکفول عنہ پر نافذ نہ ہوگا اور کفیل پر مال لازم ہونے سے مکفول عنہ پر مال کا واجب ہونا لازم نہیں آتا چنانچہ اگر کسی نے یہ کہا کہ فلاں کا فلاں پر ایک ہزار درہم ہے اور میں اس کا کفیل ہوں تو کفیل پر مال واجب ہوگا اگرچہ مکفول عنہ پر واجب نہیں ہوتا دلیل یہ ہے کہ کفالہ بغیر امرہ کی صحت اس پر موقوف ہے کہ کفیل کے گمان میں دین موجود ہو یعنی صرف کفیل کا گمان ہو کہ مکفول عنہ پر مکفول لہٗ کا دین ہے اور ایک آدمی کا گمان چونکہ دوسرے پر لازم نہیں ہوتا اس لئے یہ دین کفیل سے مکفول عنہ کی طرف متعدی نہ ہوگا اور انسان چونکہ اپنے گمان میں ماخوذ ہوتا ہے اس لئے یہ مال کفیل سے لیا جائے گا۔

وفی الکفالۃ بامرہ یرجع الکفیل ... الخ سے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر کفالہ مکفول عنہ کے حکم سے ہو تو کفیل مکفول عنہ کی طرف سے جو کچھ ادا کرے گا اس کو مکفول عنہ سے رجوع کر سکتا ہے اور حضرت امام زفرؒ نے فرمایا کہ مذکورہ مسئلہ میں کفالہ بامرہ کے باوجود کفیل کو مکفول عنہ سے رجوع کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔

امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں مکفول لہٗ نے بینہ کے ذریعہ کفالہ ثابت کیا ہے اور بینہ سے ثابت کرنے کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جبکہ مدعی علیہ منکر ہو پس معلوم ہوا کہ کفیل، کفالہ کا منکر ہے اور جب کفیل کفالہ کا منکر ہے اور مکفول لہٗ نے بینہ کے ذریعہ کفالہ کو ثابت کیا ہے تو گویا کفیل کے خیال کے مطابق مکفول لہٗ نے کفیل پر ظلم کیا ہے اور مظلوم کو کسی دوسرے پر ظلم کرنے کا حق نہیں ہوتا لہٰذا کفیل کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ مکفول عنہ سے مقدار ما ادیٰ رجوع کر کے اس پر ظلم کرے۔

لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جب قاضی نے کفیل کے خلاف فیصلہ دے کر کفالہ ثابت کر دیا تو کفیل اپنے اس قول میں کہ کفیل نہیں ہوں شرعاً مکذب ہو گیا ہے یعنی شرعاً کفیل کی تکذیب کر دی گئی ہے اور جب شرعاً کفیل کی تکذیب کر دی گئی تو جو کچھ کفیل کے گمان میں تھا یعنی اس کا مظلوم ہونا وہ بھی باطل ہو گیا اور جب کفیل کا گمان باطل ہو گیا تو یہ ثابت ہو گا کہ مکفول عنہ پر مال تھا اور کفیل نے اس کے حکم سے کفالت قبول کی ہے اور جب کفیل نے مکفول عنہ کے حکم سے کفالت قبول کی ہے تو دین ادا کرنے کے بعد کفیل کو مکفول عنہ سے رجوع کرنے کا بھی اختیار ہوگا۔

ایک آدمی نے گھر بیچا، ایک آدمی بائع کی جانب سے کفیل بالدرک ہو گیا یہ تسلیم کرنا ہے

قال ومن باع دارا وكفل رجل عنه بالدرك فهو تسليم لان الكفالة لو كانت مشروطة في البيع فتمامه بقبوله ثم بالدعوى يسعى في نقض ماتم من جهته وان لم تكن مشروطة فيه فالمراد بها احكام البيع وترغيب المشتري فيه اذ لا يرغب فيه دون الكفالة فنزل منزلة الاقرار بملك البائع.

ترجمہ اور کسی نے مکان فروخت کیا اور ایک آدمی بائع کی طرف سے کفیل بالدرک ہو گیا تو یہ تسلیم ہے اس لیے کہ کفالہ اگر بیع کے اندر مشروط ہو تو بیع کا پورا ہونا کفیل کے قبول کرنے پر ہے۔ پھر دعویٰ کر کے اس چیز کو توڑنے کی کوشش کرتا ہے جو اس کی طرف سے تمام ہوئی ہے اور اگر کفالہ بالدرک اس بیع میں مشروط نہ ہو تو کفالہ سے مراد بیع کا مستحکم ہونا اور مشتری کا اس بیع میں رغبت کرنا ہے جبکہ مشتری بغیر کفالہ کے اس بیع میں رغبت نہ کرے پس عقد کفالہ، ملک بائع کے اقرار کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا۔

تشریح.... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے مکان فروخت کیا اور ایک شخص بائع کی طرف سے مشتری کے لئے کفیل بالدرک ہو گیا یعنی کفیل نے مشتری سے کہا کہ اگر یہ مکان مستحق ہو گیا تو ثمن واپس کرنے کا ضامن میں ہوں۔ پس کفیل کا یہ کہنا اس بات کو تسلیم کرنا ہے کہ یہ مکان بائع کی ملک ہے اس کے بعد اگر کفیل نے مشتری پر یہ دعویٰ کیا کہ اس مکان کا مالک میں ہوں تو کفیل کے اس دعویٰ کی سماعت نہ ہوگی اور اس کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی کیونکہ کفالہ بیع کے اندر مشروط ہو گا یا مشروط نہ ہو گا یعنی یا تو بائع نے اس شرط کے ساتھ فروخت کیا ہو گا کہ فلاں آدمی مشتری کے لئے کفیل بالدرک ہے اور یا بغیر شرط کے فروخت کیا ہو گا مگر بعد میں کسی نے کفالت قبول کر لی ہوگی۔ پس اگر کفالہ بیع کے اندر مشروط ہے تو بیع کا تمام ہونا کفیل کے قبول کرنے پر موقوف ہو گا یعنی جب کفیل، کفالہ بالدرک قبول کر لے گا۔ تب جا کر بیع پوری ہوگی گویا عقد بیع کو واجب اور لازم کرنے والا کفیل ہے اس کے بعد اگر کفیل یہ دعویٰ کرے کہ مکان کا مالک میں ہوں اور یہ مکان میری ملک ہے تو گویا وہ اس عقد کو توڑنا چاہتا ہے جو خود اس کی طرف سے پورا کیا گیا تھا اور اس عقد کو توڑنے کی کوشش کرنا جو خود اس کی طرف سے تمام ہوا ہو باطل ہے اس لئے اس مسئلہ میں کفیل کا یہ دعویٰ کرنا کہ مکان کا مالک میں ہوں یہ بھی باطل ہے یہی وجہ ہے کہ کفیل اگر اس مسئلہ میں شفیع ہو تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جاتا ہے اس کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ کفیل نے پہلے بائع کی ملک کا اقرار کیا ہے اور اب اپنی ملک کا دعویٰ کرتا ہے تو اسکے دعویٰ میں تناقض ہو گیا اور تناقض کی صورت میں دعویٰ قبول نہیں ہوتا اس لئے کفیل کا یہ دعویٰ کہ مکان کا مالک میں ہوں قبول نہ ہوگا۔

اور اگر کفالہ عقد بیع میں شرط نہ ہو تو کفالہ کا مقصد عقد بیع کو مستحکم اور مضبوط کرنا اور مشتری کو اس عقد کی طرف راغب کرنا ہوتا ہے کیونکہ

بسا اوقات مبیع کے مستحق ہونے کے اندیشہ سے مشتری اس مبیع کو خریدنے کی طرف رغبت نہیں کرتا۔ پس کفیل مشتری کو اطمینان دلاتے ہوئے کہتا ہے کہ تو مکان کو خرید لے اور فکر مت کر یہ مکان بائع ہی کی ملک ہے اور اگر خدانخواستہ کسی نے استحقاق کا دعویٰ کر کے اس مکان کو لے لیا تو ثمن واپس کرنے کا ضامن میں ہوں پس اس صورت میں بھی کفیل کی طرف سے بائع کی ملک کا اقرار پایا گیا اور جو شخص بائع کی ملک کا اقرار کر لے اس کے لئے جائز نہیں کہ وہ اس کے بعد اپنے مالک ہونے کا دعویٰ کرے۔

حاصل ...... یہ کہ اس صورت میں کفالہ، کفیل کی جانب سے بائع کے مالک دار ہونے کے اقرار کے مرتبہ میں ہے اور جب کفالہ کی وجہ سے کفیل نے اس بات کا اقرار کر لیا کہ اس مکان کا مالک بائع ہے تو اس کے بعد کفیل کا یہ دعویٰ کہ میں مالک ہوں تناقض کی وجہ سے قابل قبول نہ ہوگا۔

گواہی دی اور مہر لگائی اور کفالت بالدرک نہیں اٹھائی تو یہ تسلیم نہیں

قال ولو شهد وختم ولم يكفل لم يكن تسليماً وهو على دعواه لان الشهادة لا تكون مشروطة في البيع ولا هي اقرارا بالملك لان البيع مرة يوجد من المالك وتارةً من غيره ولعله كتب الشهادة ليحفظ الحادثة بخلاف ما تقدم قالوا اذا كُتب في الصك باع وهو يملكه او بيعا باتا نافذا وهو كتب شهد بذٰلك فهو تسليم الا اذا كتب الشهادة على اقرار المتعاقدين.

ترجمہ ...... اور اگر کسی نے گواہی کی اور مہر کی اور کفالت درک نہیں کی تو یہ تسلیم نہیں ہے اور وہ اپنے دعویٰ پر قائم رہے گا اس لئے کہ گواہی بیع میں مشروط نہیں ہوتی اور نہ گواہی ملکیت کا اقرار ہے کیونکہ بیع کبھی مالک کی طرف سے واقع ہوتی ہے اور کبھی غیر کی طرف سے واقع ہوتی ہے اور شاید اس نے گواہی اس لئے لکھی ہو کہ اس واقعہ کو یاد رکھے۔ برخلاف مسئلہ سابق کے مشائخ نے فرمایا کہ جب بیعنامہ میں لکھا گیا کہ بائع نے اس دار کو فروخت کیا درانحالیکہ وہ اس کا مالک تھا یا اس نے بیع قطعی نافذ کے ساتھ فروخت کیا اور گواہ نے گواہی لکھی کہ وہ اس کا شاہد ہے تو یہ گواہ کی طرف سے تسلیم ہے مگر جب گواہ نے عاقدین کے اقرار پر گواہی لکھی ہو۔

تشریح ...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے مکان فروخت کیا اور ایک شخص مکان فروخت ہونے پر تحریراً گواہ ہو گیا اور دستخط کر کے اپنی مہر لگا دی۔ مگر یہ گواہ کفیل بالدرک نہیں ہوا تو یہ گواہ کی طرف سے بائع کی ملکیت کو تسلیم کرنا نہیں ہوگا یعنی یہ گواہی اس بات کی علامت نہ ہوگی کہ گواہ بائع کو مکان کا مالک تسلیم کرتا ہے۔ چنانچہ اسکے بعد گواہ نے اگر یہ دعویٰ کیا کہ میں مکان کا مالک ہوں تو اس کا دعویٰ قابل سماعت ہوگا اور اگر کسی دوسرے نے مکان کے مالک ہونے کا دعویٰ کیا اور اس نے اس کے مالک ہونے کی گواہی دی تو بھی اس کی گواہی کو قبول کر لیا جائے گا۔

دلیل ...... یہ ہے کہ شہادت نہ تو بیع کے اندر مشروط ہے اور نہ بائع کی ملک کا اقرار ہے شہادت بیع کے اندر مشروط تو اس لئے نہیں کہ شہادت بیع کے مناسب نہیں ہے اور بائع کی ملک کا اقرار اس لئے نہیں کہ بیع کبھی تو مالک کی طرف سے واقع ہوتی ہے اس طور پر کہ مالک نے خود کسی کے ہاتھ اپنی مملوکہ چیز فروخت کی اور کبھی غیر کی طرف سے واقع ہوتی ہے اس طور پر کہ وکیل نے فروخت کی یا فضولی نے فروخت کی پس مکان کی بیع پر گواہ ہونا اس بات کا اقرار نہیں ہوگا کہ اس نے اپنا مملوکہ مکان فروخت کیا ہے اور جب گواہ کی گواہی، بائع کی

ملک کا اقرار نہیں ہے تو اب اگر گواہ خود اپنی ملک کا دعویٰ کردے تو اس سے دعویٰ میں تناقض نہ ہوگا اور جب دعویٰ میں تناقض نہ ہوا تو اس کا دعویٰ ملکیت بھی قابل توجہ اور قابل سماعت ہوگا۔ برخلاف مسئلہ سابق یعنی کفالہ بالدرک کے کہ کفالہ بالدرک کفیل کی جانب سے بائع کی ملک کا اقرار ہوتا ہے اور جب کفیل بالدرک نے بائع کی ملک کا اقرار کرلیا تو اب اس کو اپنی ملکیت کے دعویٰ کا حق نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر اس نے دعویٰ کیا بھی تو اس کو قبول نہ کیا جائیگا۔

سوال...... رہی یہ بات کہ جب مکان کی بیع پر گواہی بائع کی ملک کا اقرار نہیں ہے تو پھر اس شہادت کو لکھنے سے کیا فائدہ ہے؟

جواب...... اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے گواہی اس مقصد سے لکھ لی گئی ہو کہ اس واقعہ کو یاد رکھے کہ اس مکان کی بابت ایسا واقعہ ہوا تھا پس اس سے ملکیت کا اقرار لازم نہیں آتا۔

صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ مشائخ احناف نے کہا کہ اگر بیعنامہ میں لکھا گیا کہ بائع نے اس مکان کو فروخت کیا درانحالیکہ بائع اس کا مالک تھا یا بیع قطعی نافذ کے ساتھ فروخت کیا اور گواہ نے گواہی لکھی کہ میں اس کا شاہد ہوں تو یہ گواہ کی طرف سے بائع کی ملکیت کو تسلیم کرنا ہوگا کیونکہ بیع اسی وقت نافذ ہوسکتی ہے جبکہ مکان بائع کی ملکیت ہو ہاں اگر گواہ نے یہ گواہی لکھی کہ میں اس بات پر گواہ ہوں کہ عاقدین نے میرے سامنے اس کا اقرار کیا ہے کہ بائع اس مکان کا مالک ہے تو یہ بھی گواہ کی طرف سے بائع کی ملک کو تسلیم کرنا نہیں ہوگا۔ کیونکہ عاقدین کے اقرار سے حقیقی ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے اور اگر گواہ نے صرف یہ لکھا ہے کہ میں ایجاب وقبول کا شاہد ہوں تو بدرجہ اولیٰ گواہ کی طرف سے بائع کی ملک کا اقرار نہ ہوگا۔ جمیل احمد عفی عنہ

فصل فی الضمان

یہ فصل ضمان کے بیان میں ہے

تشریح...... کفالہ اور ضمانت دونوں ہم معنی ہیں اسی وجہ سے اکثر فقہاء نے باب الکفالہ کے بجائے باب الضمان تحریر کیا ہے مگر چونکہ جامع صغیر میں چند مسائل ایسے ہیں جن میں بجائے کفالت کے ضمان کا لفظ مذکور ہے اس لئے صاحب ہدایہؒ نے ان مسائل کو علیحدہ فصل میں اسی لفظ ضمان کے ساتھ ذکر فرمایا ہے۔

وکیل مؤکل کے ثمن کا ضامن بن گیا اور مضارب رب المال کیلئے ضامن بن گیا تو ضمان کا حکم

قال ومن باع لرجل ثوبا وضمن له الثمن اومضارب ضمن ثمن متاع رب المال فالضمان باطل لان الكفالة التزام المطالبة وهي اليهما فيصير كل واحد منهما ضامنا لنفسه ولان المال امانة في ايديهما والضمان تغيير لحكم الشرع فيرد عليه كاشتراطه على المودع والمستعير

ترجمہ...... اور اگر کسی نے ایک شخص کے لئے تھان فروخت کیا اور اس کے لئے ثمن کا ضامن ہوگیا یا مضارب، رب المال کے سامان کے ثمن کا ضامن ہوگیا تو یہ ضمان باطل ہے کیونکہ کفالہ مطالبہ کو ستلزم کرنے کا نام ہے اور مطالبہ کا حق انھیں دونوں کو ہے پس ان دونوں میں

سے ہر ایک اپنی ذات کے واسطے ضامن ہوگا اور اس لئے کہ مال ان دونوں کے قبضہ میں امانت ہے اور ضمان حکم شرع کو بدلنا ہے لہذا اسی پر لوٹا دیا جائے گا جیسے مودع اور مستعیر پر شرط لگانا مردود ہے۔

تشریح ۔۔۔ اس عبارت میں ایک مسئلہ کی دو صورتیں مذکور ہیں،

۱۔ ایک شخص مثلاً خالد نے بطریق وکالت دوسرے شخص مثلاً حامد کا کپڑا فروخت کیا اور وکیل یعنی خالد اپنے مؤکل یعنی حامد کے لئے ثمن کا ضامن ہوگیا۔

۲۔ یا مضارب نے مضاربت کا سامان فروخت کیا اور خود مضارب ہی رب المال کے لئے ثمن کا ضامن ہوگیا۔

تو ان دونوں صورتوں میں ضمان باطل ہے۔

دلیل ۔۔۔ یہ ہے کہ ضمان یعنی کفالہ اپنے اوپر مطالبہ کو لازم کرنے کا نام ہے یعنی کفالہ کی وجہ سے مکفول لہٗ کو مکفول عنہ کے ساتھ کفیل سے بھی مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے اور حقوق بیع چونکہ عاقدین کی طرف لوٹتے ہیں اس لئے مشتری سے ثمن کے مطالبہ کا حق بھی وکیل بالبیع اور مضارب کو حاصل ہوگا۔ پس عاقد ہونے کی وجہ سے چونکہ مطالبہ کرنے والے یہی ہیں۔ اس لئے ان کا ضامن ہونا اپنی ذات کے لئے ضامن ہونا ہے اور اپنی ذات کے لئے ضامن ہونا چونکہ شرعاً ناجائز ہے اس لئے وکیل بالبیع کا مالک کے لئے اور مضارب کا رب المال کے لئے ثمن کا ضامن ہونا درست نہیں ہے اس کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ وکیل بالبیع اور مضارب عاقد ہونے کی وجہ سے مطالِب (مطالبہ کرنے والے) ہیں اور ضامن ہونے کی وجہ سے مطالَب (جس سے مطالبہ کیا جائے) بھی ہیں تو ایک ہی شخص کا مطالِب اور مطالَب دونوں ہونا لازم آیا حالانکہ ایک شخص کا مطالِب اور مطالَب دونوں ہونا ناجائز ہے۔ اس لئے یہ ضمان بھی ناجائز ہوگا۔

دوسری دلیل ...... یہ ہے کہ مال وکیل بالبیع اور مضارب کے قبضہ میں امانت ہے۔ پس وکیل اور مضارب امین ہوئے اور امین، مال امانت کا ضامن نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ امین کو مال امانت کا ضامن بنانے سے حکم شرع کو بدلنا لازم آئے گا حالانکہ حکم شرع کسی کے بدلنے سے نہیں بدل سکتا۔ پس وکیل اور مضارب کے ضامن ہونے کو انہیں کی طرف پھینک دیا جائے گا یعنی ان کا ضامن ہونا شرعاً معتبر نہ ہوگا جیسے مودع (بفتح الدال) اور مستعیر پر ضمان کی شرط لگانا مردود ہے مثلاً خالد نے اپنا مال حامد کے پاس ودیعت رکھا اور مالک مال نے شرط لگائی کہ اگر ضائع ہو جائے تو تم ضامن ہے پس مودع یعنی حامد نے یہ شرط منظور بھی کر لی تو بھی باطل ہے یعنی اس شرط کے باوجود اگر مال ضائع ہوگیا تو مودع ضامن نہ ہوگا یا مثلاً خالد نے حامد سے کوئی چیز مستعار لی اور حامد نے مستعار دے کر یہ شرط لگا دی کہ اگر ضائع ہوگئی تو تو ضامن ہے پس یہ شرط بھی باطل ہے یعنی ضائع ہونے کی صورت میں مستعیر یعنی خالد ضامن نہ ہوگا اور مودع اور مستعیر پر ضمان کی شرط لگانا اس لئے مردود ہے کہ یہ شرط لگانا حکم شرع کو متغیر کرنا ہے اور حکم شرع کو متغیر کرنا ناجائز ہے۔ اس لئے یہ شرط لگانا بھی ناجائز ہے۔ یہ ایسا ہے جیسے ایک شخص پر سجدۂ سہو واجب ہو مگر اس نے بنیت خروج صلوٰۃ سلام پھیرا تو اس سلام پھیرنے کو اسی پر رد کر دیا جائے گا۔ اور وہ نماز سے نہیں نکلے گا حتیٰ کہ اس کے واسطے سجدہ سہو کی طرف عود کرنا جائز ہے کیونکہ بنیت خروج صلوٰۃ سلام پھیرنا حکم شرع کو بدلنا ہے بایں طور کہ اس پر جو سجدہ سہو واجب ہے اس کو ادا کئے بغیر نماز سے نکلنے کے لئے سلام پھیرا گیا ہے۔

دو شخصوں نے ایک غلام کو ایک ہی عقد میں بیچا ایک اپنے شریک کے لئے اس کے حصہ ثمن کا ضامن ہو گیا تو ضمان کا حکم

وكذا رجلان باعا عبدا صفقة واحدة وضمن احدهما لصاحبه حصته من الثمن لانه لو صح الضمان مع الشركة يصير ضامنا لنفسه ولو صح في نصيب صاحبه خاصة يودي الى قسمة الدين قبل قبضه ولايجوز ذلك بخلاف ما اذا باعا بصفقتين لانه لا شركة الاترى ان للمشترى ان يقبل نصيب احدهما ويقبض اذا نقد ثمن حصته وان قبل الكل

ترجمہ　اور ایسے ہی دو شخصوں نے ایک غلام ایک صفقہ میں فروخت کیا اور ان دونوں میں سے ایک اپنے شریک کے لئے اس کے حصہ ثمن کا ضامن ہو گیا اس لئے کہ اگر شرکت کے ساتھ ضمان صحیح ہو تو وہ اپنی ذات کے واسطے ضامن ہوگا۔ اور اگر خاص طور سے اس کے ساتھی کے حصہ میں صحیح ہو تو قبضہ کرنے سے پہلے قرضہ کی تقسیم لازم آئے گی۔ حالانکہ یہ جائز نہیں ہے برخلاف اس کے جب دونوں نے دو صفقوں میں فروخت کیا ہو۔ کیونکہ کوئی شرکت نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مشتری کو اختیار ہے کہ وہ ان دونوں میں سے ایک کے حصہ میں بیع قبول کرے اور جب اس کے حصہ کا ثمن دیدے تو اس کے حصہ پر قبضہ کر لے اگرچہ کل کی بیع قبول کی ہو۔

تشریح　صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک غلام دو شخصوں کا مشترک ہو اور دونوں نے عقد واحد کے تحت اس کو فروخت کر دیا ہو مثلاً یہ کہا کہ ہم دونوں نے یہ غلام ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کیا اور دونوں بائع میں سے ایک اپنے شریک کے واسطے اس کے حصہ ثمن کا ضامن ہو گیا تو یہ ضمان باطل ہے۔

دلیل　یہ ہے کہ یہ شخص یا تو شرکت کے باوجود ضامن ہوگا۔ مثلاً مطلقاً نصف ثمن کا ضامن ہوگا اور یا خاص طور پر اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا۔ اگر اول ہے تو اس کا اپنی ذات کے واسطے ضامن ہونا لازم آئے گا کیونکہ ثمن کا کوئی حصہ ایسا نہیں ہے جس میں دونوں شریک نہ ہوں۔ پس ثمن کے جس حصہ کا یہ شخص ضامن ہوا ہے اس میں چونکہ یہ خود بھی شریک ہے اس لئے اس کا ضامن ہونا خود اپنی ذات کے واسطے ضامن ہونا ہے اور اپنی ذات کے واسطے ضامن ہونا چونکہ باطل ہے اسلئے اس صورت میں ضمان باطل ہوگا اور اپنی ذات کے واسطے ضامن ہونا اس لئے باطل ہے کہ شریک ہونے کی وجہ سے یہ شخص مطالبہ کرے گا اور ضامن ہونے کی وجہ سے خود اس سے مطالبہ کیا جائے گا تو یہ شخص مطالب (مطالبہ کرنے والا) اور مطالب (جس سے مطالبہ کیا جائے) دونوں ہوگا۔ حالانکہ ایک شخص کا مطالب اور مطالب دونوں ہونا باطل ہے اس لئے ضمان لنفسہ باطل ہے بقائے شرکت کے ساتھ۔ بطلان ضمان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ضامن، ضامن ہونے کی وجہ سے جو کچھ ثمن اپنے شریک کو ادا کرے گا وہ اس کے اور اس کے شریک کے درمیان مشترک ہوگا۔ اور مشترک ہونے کی وجہ سے اس میں نصف واپس لینے کا اختیار ہوگا۔ مثلاً ضامن نے اپنے شریک کو پانچ سو درہم ادا کئے تو ضامن شرکت کی وجہ سے ڈھائی سو درہم واپس لے لے گا۔ اور یہ ڈھائی سو درہم ضامن کے پاس چونکہ واپس آگئے۔ اس لئے ایسا ہو گیا گویا ضامن نے کل ڈھائی سو درہم ادا کئے ہیں۔ پس ان ڈھائی سو درہم میں بھی چونکہ ضامن شریک ہے۔ اس لئے ان میں سے نصف یعنی سوا سو درہم واپس لے گا۔ اور جب سوا سو درہم واپس ہو گئے تو ایسا ہو گیا گویا ضامن نے سوا سو درہم ادا کئے ہیں۔ پس ان سوا سو درہم میں بھی چونکہ ضامن شریک ہے اسلئے ان میں سے نصف یعنی ساڑھے باسٹھ درہم واپس لے گا اور جب ساڑھے باسٹھ درہم واپس ہو گئے تو گویا ضامن نے ساڑھے باسٹھ درہم ادا کئے ہیں

پس اسی طرح نصف واپس لیتے لیتے نتیجہ یہ ہوگا کہ شریک کے پاس کچھ باقی نہیں رہے گا اور انتہاءً ضمان باطل ہو جائے گا۔اسی وجہ سے مشائخ نے کہا کہ یہ ضمان چونکہ انتہاءً باطل ہے۔اس لئے ہم ابتداءً بھی بطلان کے قائل ہو گئے پس ثابت ہوا کہ یہ ضمان باطل ہے اور اگر ثانی ہے یعنی خاص طور سے اپنے شریک کے حصۂ ثمن کا ضامن ہوا ہے تو اس صورت میں قبضہ سے پہلے دین کو تقسیم کرنا لازم آئے گا۔ حالانکہ قبضہ سے پہلے دین کا بٹوارہ جائز نہیں ہے اور قبضہ سے پہلے دین کا بٹوارہ اس لئے ناجائز ہے کہ بٹوارہ اور تقسیم نام ہے حصوں کو الگ الگ کرنے کا۔اور الگ الگ کرنا اعیان اور محسوسات میں تو متحقق ہوتا ہے لیکن اوصاف میں متحقق نہیں ہوتا۔اور دین ایک وصف ہے اس لئے دین کا بٹوارہ بھی متحقق نہ ہوگا۔لیکن جب قبضہ کیا گیا تو وہ اعیان کے قبیلہ سے ہو گیا اور اعیان کا بٹوارہ جائز ہے۔پس قبضہ کرنے سے پہلے دین چونکہ ایک وصف ہے اسلئے قبضہ سے پہلے دین کا بٹوارہ ناجائز ہے اور قبضہ کے بعد چونکہ وہ از قبیلۂ اعیان ہو گیا اس لئے قبضہ کے بعد دین کا بٹوارہ جائز ہے بہر حال خاص طور پر اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہونے کی صورت میں چونکہ قبضہ سے پہلے بٹوارہ کرنا لازم آتا ہے اور قبضہ سے پہلے بٹوارہ ناجائز ہے اس لئے یہ ضمان بھی ناجائز ہوگا۔

ہاں، اگر دونوں نے اپنے مشترکہ غلام کو دو عقد میں فروخت کیا مثلاً ایک نے علیحدہ اپنا حصہ پانچ سو دراہم کے عوض فروخت کیا اور دوسرے نے علیحدہ اپنا پانچ سو دراہم کے عوض فروخت کیا پھر ان میں سے ایک دوسرے کے ثمن کا ضامن ہو گیا تو یہ ضمان صحیح ہے کیونکہ اس صورت میں دونوں میں سے ہر ایک کا حصہ دوسرے کے حصہ سے ممتاز اور علیحدہ ہے اس لئے ثمن کے اندر دونوں کی شرکت ثابت نہ ہوگی اور جب شرکت موجود نہیں تو سابقہ خرابیاں بھی لازم نہ آئیں گی۔اور جب سابقہ خرابیاں لازم نہیں آئیں تو ضمان بھی درست ہوگا اس صورت میں دو صفقہ ہونے کی وجہ سے چونکہ شرکت موجود نہیں ہے۔اس لئے مشتری کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے ایک کی بیع قبول کرے اور دوسرے کی بیع رد کر دے اور اگر پورے غلام کی بیع قبول کی تو ایک کے حصہ پر قبضہ کرنے کا مجاز اس وقت ہوگا جب اس کا حصۂ ثمن ادا کر دیگا اور اگر صفقہ ایک ہوتا تو مشتری کو یہ اختیار نہ ہوتا۔

دوسرے کے خراج نوائب اور قسمت کے ضمان کا حکم

قال ومن ضمن عن آخر خراجه ونوائبه وقسمته فهو جائز اما الخراج فقد ذكرناه وهو يخالف الزكوٰة لانها مجرد فعل ولهذا لا تؤدى بعد موته من تركته الا بوصية واما النوائب فان اريد بها ما يكون بحق ككرى النهر المشترك واجر الحارس والموظف لتجهيز الجيش وفداء الاسارى وغيرها جازت الكفالة بها على الاتفاق وان اريد بها ما ليس بحق كالجبايات في زماننا ففيه اختلاف المشائخ وممن يميل الى الصحة الامام على البزدوى واما القسمة فقد قيل هى النوائب بعينها او حصة منها والرواية باو وقيل هى النائبة الموظفة الراتبة والمراد بالنوائب ما ينوبه غير راتب والحكم ما بيّناه

ترجمہ ..... اور اگر کوئی شخص دوسرے کی طرف سے اس کے خراج اور اس کے نوائب اور اس کی قسمت کا ضامن ہو گیا تو یہ جائز ہے۔بہر حال خراج تو ہم اس کو ذکر کر چکے اور یہ زکوٰۃ کے مخالف ہے، کیونکہ زکوٰۃ محض فعل ہے اور اسی وجہ سے اس کے ترکہ سے اس کی موت کے بعد زکوٰۃ ادا نہیں کی جاتی۔مگر وصیت سے اور نوائب۔پس اگر اس سے وہ مراد ہوں جو برحق ہیں جیسے مشترک نہر کھودنا چوکیدار کی تنخواہ اور وہ جو لشکر آراستہ کرنے اور قیدیوں کو چھڑانے کے لئے مقرر ہوں اور ان کے علاوہ تو ایسے نوائب کا

کفالہ بالاتفاق جائز ہے۔اور اگر وہ نوائب مراد ہوں جو ناحق ہیں جیسے ہمارے زمانے میں جبایات تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے اور ان لوگوں میں سے جو صحت کی طرف مائل ہیں امام علی بزدوی ہیں اور رہا لفظ قسمت تو کہا گیا کہ یہ وہی نوائب ہیں یا نوائب کا ایک حصہ مراد ہے اور روایت لفظ اَوْ کے ساتھ ہے اور کہا گیا کہ قسمت سے مراد وہ نائبہ ہے جو مقرر ہو اور ثابت ہو۔اور نوائب سے مراد وہ ہیں جو اس کو بے راتبہ (ہنگامی طور پر) پیش آئیں اور حکم وہی ہے جو ہم بیان کر چکے۔

تشریح..... خراج، زمین کا محصول، جزیہ۔ نوائب نائبہ کی جمع ہے معنی مصیبت کار، دشوار۔ قسمت حصہ باری تعالیٰ نے فرمایا و نبئهم ان الماء قسمة بينهم۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص دوسرے شخص کی طرف سے اس کے خراج اور اس کے نوائب اور اس کی قسمت کا ضامن ہو گیا تو یہ ضمان جائز ہے خراج میں کفالہ جائز ہونے کی تفصیل اگرچہ سابق میں گذر چکی ہے لیکن اتنا خیال رہے کہ خراج کی دو قسمیں ہیں۔ایک خراج مقاسمہ، دوم خراج موظف، خراج مقاسمہ یہ ہے کہ امام وقت زمین کی پیداوار میں حصہ متعینہ تقسیم کر لے مثلاً امام المسلمین زمین کی پیداوار میں سے دسواں یا بیسواں حصہ تقسیم کر کے لے لیتا ہے اور خراج موظف یہ ہے کہ امام المسلمین نے اندازہ کے بعد کسی کے ذمہ مقرر کر دیا کہ ہر سال اس قدر ادا کرنا ہو گا پس یہاں خراج سے مراد خراج موظف ہے خراج مقاسمہ مراد نہیں ہے یعنی خراج موظف کا کفالہ جائز ہے۔اسلئے کہ خراج موظف ایسا قرضہ ہے جس کا بندوں کی طرف سے مطالبہ کرنا صحیح ہے اور جس قرضہ کا بندوں کی طرف سے مطالبہ کرنا صحیح ہو اس کا کفالہ چونکہ جائز ہوتا ہے۔اسلئے خراج موظف کا کفالہ جائز ہے اور خراج مقاسمہ چونکہ ذمہ میں واجب نہیں ہوتا اسلئے یہ قرضہ کے معنی میں نہیں ہو گا اور جب قرضہ کے معنیٰ میں نہیں ہے تو اس کا کفالہ بھی جائز نہ ہو گا۔کیونکہ جو چیز دین اور قرضہ نہ ہو اس کا کفالہ جائز نہیں ہوتا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ خراج کا حکم زکوٰۃ کے حکم کے برخلاف ہے یعنی خراج موظف کا کفالہ جائز ہے اور زکوٰۃ کا کفالہ جائز نہیں ہے۔اور وجہ فرق یہ ہے کہ زکوٰۃ محض ایک فعل ہے اور وہ فعل عبادت ہے۔یعنی بغیر عوض مال کے ایک حصہ کے مالک کرنے کا نام زکوٰۃ ہے اور مال اس واجب کو قائم کرنے کا محل ہے اور مال زکوٰۃ اس پر مضمون بھی نہیں ہوتا جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔چنانچہ اگر مال ہلاک ہو جائے تو اس پر زکوٰۃ وغیرہ کسی چیز کا ضمان واجب نہیں ہو گا۔حاصل یہ ہوا کہ زکوٰۃ فعل عبادت ہے اور وہ مال جو محل زکوٰۃ ہے وہ غیر مضمون ہے اور کفالہ نہ عبادت کا صحیح ہوتا اور نہ اموال غیر مضمونہ کا صحیح ہوتا۔اسلئے زکوٰۃ کا کفالہ صحیح نہ ہو گا۔اور زکوٰۃ چونکہ فعل ہے اسلئے جس پر زکوٰۃ واجب ہے اس کی موت کے بعد اس کے ترکہ سے ادا نہیں کی جاتی۔ہاں اگر مرنے والے نے وصیت کر دی کہ میرے مال سے میری زکوٰۃ ادا کی جائے تو اس کے ترکہ سے ادا کی جائے گی۔

دوسری دلیل..... یہ ہے کہ کفالہ، دین کا صحیح ہوتا ہے اور زکوٰۃ دین نہیں ہے۔کیونکہ دین جو ذمہ میں ثابت ہو اس مال کا نام ہے جو ایسے مال کا بدل ہو کر واجب ہو جس کو تلف کیا ہو یا قرض کا بدل ہو کر واجب ہو یا مبیع کا بدل ہو کر واجب ہو یا عورت کے ملک بضع کا بدل ہو کر واجب ہو یعنی مہر ہو یا کسی چیز کو اجارہ پر لینے کا بدل ہو کر واجب ہو یعنی اجرت ہو اور زکوٰۃ چونکہ ان میں سے کچھ بھی نہیں ہے۔اسلئے زکوٰۃ دین نہ ہو گی اور جب زکوٰۃ دین نہیں ہے تو اس کا کفالہ بھی درست نہ ہو گا اور رہا خراج موظف تو وہ چونکہ دین ہے اسلئے اس کا کفالہ بھی

جائز ہے اور رہا نوائب کا حکم تو نوائب کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو بجا اور برحق ہوں جیسے بادشاہ ایک نہر کھودوانا چاہتا ہو جو کسی کیلئے مخصوص نہ ہو بلکہ عام لوگوں کے فائدے کیلئے ہو اور بیت المال میں گنجائش نہ ہو تو بادشاہ عام لوگوں پر تھوڑا تھوڑا مال مقرر کر دے اور جیسے محلہ کی حفاظت کیلئے چوکیدار رکھا گیا ہو اور بیت المال خالی ہو تو اس کی تنخواہ ادا کرنے کیلئے لوگوں پر کچھ مال مقرر کر دیا گیا ہو۔ اور جیسے کفار کے مقابلہ میں لشکر کی تیاری کے پیش نظر لوگوں پر مال مقرر کر دیا ہو اور بیت المال خالی ہو یا مسلمان قیدیوں کو کفار کے نرغے سے آزاد کرانے کیلئے لوگوں پر مال مقرر کر دیا ہو اور بیت المال خالی ہو اور ان کے علاوہ مسلمانوں پر جو وظیفہ بھی حق اور جائز طریقہ پر مقرر کیا گیا ہو وہ اسی قسم میں داخل ہے۔ دوم وہ جو برحق نہیں ہیں بلکہ بادشاہ نے ظلماً مقرر کئے ہوں جیسے فارس وغیرہ ملکوں میں درزی، رنگریز اور دوسرے پیشہ وروں اور نوکروں پر ان کی کمائیوں میں ماہانہ یا سالانہ کچھ ٹیکس مقرر ہے اور آج کل خاص طور پر ہندوستان میں تو الامان والحفیظ ہر چیز پر ٹیکس ہے مکان کا ٹیکس، سفر کرو تو ٹیکس، خریدو تو ٹیکس اور فروخت کرو تو ٹیکس۔ یہ سب ٹیکس اسی دوسری قسم میں داخل ہیں جو ظلماً وصول کئے جاتے ہیں شرعاً ان کا کوئی وجوب نہیں ہے۔ پس اگر نوائب سے وہ مراد ہوں جو ٹیکس بجا اور برحق ہیں تو ان کا کفالہ بالاتفاق جائز ہے کیونکہ ہر ایسا ٹیکس جس کو امام المسلمین نے مسلمانوں کے فائدے کیلئے ان پر واجب کیا ہو اس کی ادائیگی مسلمانوں پر واجب ہے اور اس کی ادائیگی اسلئے واجب ہے کہ امام المسلمین کی اطاعت واجب ہے۔ پس جب ان نوائب کی ادائیگی واجب ہے تو یہ نوائب ماوجب فی الذمہ ہوئے اور ماوجب فی الذمہ دین ہوتا ہے۔ اسلئے یہ نوائب دیون ہوں گے اور دیون کا کفالہ جائز ہے اسلئے ان کا کفالہ جائز ہوگا اور رہی دوسری قسم یعنی وہ نوائب اور ٹیکس جن کو بادشاہ نے ظلماً مقرر کیا ہو تو ان کی کفالت کے جواز اور عدم جواز میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ چنانچہ بعض حضرات مشائخ نے فرمایا کہ اس طرح کے نوائب کا کفالہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ کفالہ اس چیز کے مطالبہ کو لازم کرنے کیلئے مشروع ہوا ہے جو چیز خود اصیل یعنی مکفول عنہ پر لازم ہو۔ حالانکہ جو نوائب خود اصیل یعنی مسلمانوں پر شرعاً لازم نہیں ہیں تو ان کا کفالہ بھی جائز نہ ہوگا اور بعض حضرات مشائخ مثلاً فخر الاسلام الامام علی بزدویؒ نے فرمایا کہ اس قسم کے نوائب کا کفالہ بھی جائز ہے۔

دلیل یہ ہے کہ بادشاہ کی طرف سے جو ٹیکس بھی مقرر کیا جائے گا خواہ بجا اور حق طور پر ہو خواہ بے جا اور ظلماً ہو وہ دین ہوگا۔ بایں معنی کہ بادشاہ کی طرف سے اس کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور کفالہ میں مطالبہ ہی معتبر ہے۔ کیونکہ "کفالہ" التزام مطالبہ کیلئے مشروع ہوا ہے۔ پس جب ہر طرح کے ٹیکس کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو ہر طرح کے ٹیکس کا کفالہ بھی درست ہوگا اور رہا لفظ قسمت تو بعض حضرات نے کہا کہ قسمت اور نوائب دونوں ایک ہی چیز ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔ پس اس صورت میں نوائبہ اور قسمتہ کے درمیان واؤ ہوگا اور عطف، عطف تفسیری ہوگا اور جو حکم نوائب کا ہے وہی حکم قسمت کا ہوگا۔ اور یا قسمت، نوائب کا ایک حصہ ہے۔ مثلاً کسی حادثہ کے موقع پر مسلمانوں پر کچھ مقرر کر دیا ہو جیسے پل ٹوٹ گیا اور اس کا خرچہ تمام لوگوں پر پھیلایا گیا تو ایک آدمی پر جو پڑا وہ اس کی قسمت ہے۔ اب اگر کوئی شخص اس کی طرف سے کفیل ہو گیا تو جائز ہے اس صورت میں نوائبہ اور قسمتہ کے درمیان "او" ہوگا۔ اور ترجمہ یہ ہوگا کہ نوائب کی کفالت کی یا قسمت کی کفالت کی۔ اور بعض حضرات نے نوائب اور قسمت کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ قسمت سے مراد وہ نائبہ (ٹیکس) ہے جو مستقلاً مقرر کر دیا گیا ہو اور اس کو وقت خاص پر پابندی کے ساتھ وصول کیا جاتا ہو جیسے چوکیدار کی تنخواہ دینے کیلئے اہل محلہ پر ماہانہ مقرر کر دیا ہو اور نوائب سے مراد وہ ہیں جو ہنگامی طور پر کبھی کبھار مقرر کر دیا جائے۔ مثلاً اچانک کوئی پل ٹوٹ گیا ہو اس کو درست کرانے کیلئے جو وظیفہ لوگوں پر مقرر کیا جائے گا۔ اس کو نائبہ کہتے ہیں اور نوائب کا حکم سابق میں مذکور ہو چکا کہ نوائب اگر بجا اور برحق ہوں تو ان کا کفالہ بالاتفاق جائز ہے۔

اور اگر بیجا اور ناحق ہوں تو ان کی کفالت کے جواز اور عدم جواز میں مشائخ کا اختلاف ہے۔

مقر نے ایک شخص کے لئے سو روپے ایک مہینہ تک کا اقرار کیا مقرلہ نے کہا کہ یہ قرضہ فی الحال ہے تو مدعی کا قول معتبر ہوگا

ومن قال لآخر لک علی مائة الی شهر وقال المقرله هی حالة فالقول قول المدعی ومن قال ضمنت لک عن فلان مائة الی شهر وقال المقرله هی حالة فالقول قول الضامن ووجه الفرق ان المقر اقربا لدین ثم ادعی حقا لنفسه وهو تاخیر المطالبة الی اجل وفی الکفالة ما اقر بالدین لانه لا دین علیه فی الصحیح انما بمجرد المطالبة بعد الشهر ولان الاجل فی الدیون عارض حتی لا یثبت الا بشرط فکان القول قول من انکر الشرط کما فی الخیار اما الاجل فی الکفالة فنوع منها حتی یثبت من غیر شرط بان کان مؤجلا علی الاصیل والشافعی الحق الثانی بالاول وابو یوسف فیما یروی عنه الحق الاول بالثانی والفرق قد أوضحناه

ترجمہ...... اور اگر ایک آدمی نے دوسرے سے کہا کہ تیرے مجھ پر ایک سو درہم ایک ماہ کے ادھار ہیں اور مقرلہ نے کہا کہ یہ قرضہ فی الحال ہے تو مدعی کا قول معتبر ہے اور اگر کسی نے کہا کہ میں نے تیرے لئے فلاں کی طرف سے بمیعاد ایک ماہ ایک سو درہم کی کفالت کی تھی اور مقرلہ نے کہا کہ یہ قرضہ فی الحال ہے تو ضامن کا قول معتبر ہوگا اور وجہ فرق یہ ہے کہ مقر نے قرضہ کا اقرار کیا پھر اپنے واسطے ایک حق کا دعویٰ کیا اور وہ ایک وقت تک مطالبہ کی تاخیر ہے اور کفالہ میں مقر نے قرضہ کا اقرار نہیں کیا ہے کیونکہ صحیح قول کے مطابق کفیل پر قرضہ نہیں ہوتا اس نے ایک ماہ بعد محض مطالبہ کا اقرار کیا ہے اور اس لئے کہ قرضوں میں میعاد ایک عارضی چیز ہے حتیٰ کہ بغیر شرط کے ثابت نہیں ہوتی پس اسی شخص کا قول معتبر ہوگا جو اس شرط سے انکار کرے۔ جیسے خیار میں ہے۔ رہی کفالہ میں میعاد تو اس کی ایک قسم ہے حتیٰ کہ بغیر شرط کے میعاد ثابت ہو جاتی ہے بایں طور کہ اصیل پر قرضہ میعادی ہو اور امام شافعیؒ نے ثانی کو اول کے ساتھ لاحق کیا ہے اور ابو یوسفؒ نے اپنی نوادر کی روایت میں اول کو ثانی کے ساتھ لاحق کیا ہے، ہم نے فرق کو وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔

تشریح...... اس عبارت میں دو مسئلے مذکور ہیں،

۱) ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تیرے مجھ پر ایک ماہ کے ادھار پر ایک سو درہم ہیں یعنی ان کی ادائیگی کا وقت ایک ماہ بعد ہے اور جس کے لئے اقرار کیا تھا اس نے کہا کہ یہ قرضہ فی الحال واجب الاداء ہے تو مقرلہ جو فی الحال واجب الاداء ہونے کا مدعی ہے مع الیمین اس کا قول معتبر نہ ہوگا۔

۲) ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں تیرے لئے فلاں کی طرف سے ایک ماہ کی میعاد کی شرط کے ساتھ ایک سو درہم کا کفیل ہوا تھا اور مقرلہ نے کہا کہ یہ کفالہ فی الحال ہے اس میں کوئی میعاد نہیں ہے تو کفیل (مقر) کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔

ان دونوں مسئلوں کے درمیان وجہ فرق...... یہ ہے کہ قرضہ کے اقرار کی صورت میں مقر نے قرضہ کا اقرار کیا ہے اور اپنے لئے ایک ماہ کی میعاد کا دعویٰ کیا ہے پس مقرلہ نے قرضہ کا تو اعتراف کر لیا مگر میعاد کا انکار کر دیا تو مقر میعاد کا مدعی ہوا، مقرلہ منکر ہوا اور مدعی یعنی مقر بینہ پیش کرنے سے عاجز ہے۔ لہٰذا منکر یعنی مقرلہ کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔ کیونکہ مدعی کے پاس بینہ موجود نہ ہونے کی صورت میں

منکر کا قول معتبر ہوتا ہے اور دوسرے مسئلہ میں یعنی کفالہ کی صورت میں مقر یعنی کفیل نے قرضہ کا اقرار نہیں کیا ہے۔ کیونکہ صحیح قول کے مطابق کفیل پر قرضہ واجب نہیں ہوتا بلکہ محض مطالبہ واجب ہوتا ہے اور اس نے مطالبہ کا اقرار ایک ماہ بعد کیا یعنی اس کا اقرار کیا ہے کہ مکفول لۂ کو ایک ماہ بعد مجھ سے مطالبہ کا حق حاصل ہے پس خلاصہ یہ ہوا کہ مکفول لۂ یعنی مقر لۂ دعویٰ کرتا ہے کہ مجھ کو فی الحال مطالبہ کا حق حاصل ہے اور کفیل یعنی مقر فی الحال مطالبہ کا انکار کرتا ہے تو مکفول لۂ (مقر لۂ) مدعی ہوا۔ اور کفیل (مقر) منکر ہوا اور مدعی یعنی مقر لۂ کے پاس چونکہ بینہ موجود نہیں ہے اس لئے منکر یعنی مقر کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔

دوسری وجہ فرق...... یہ ہے کہ قرضوں میں میعاد کا ہونا ایک عارضی چیز ہے چنانچہ میعاد بغیر شرط کے ثابت نہیں ہوتی اور جو چیز بغیر شرط کے ثابت نہ ہوتی ہو وہ چونکہ عارضی ہوتی ہے اس لئے میعاد قرضوں میں ایک عارضی چیز ہوگی یہی وجہ ہے کہ عقد بیع میں ثمن مہر اور تلف کردہ چیزوں کی قیمتیں فی الحال واجب الادا ہوتی ہیں ان میں بغیر شرط کے میعاد ثابت نہ ہوگی۔ پس جب قرضوں کے اندر میعاد بغیر شرط کے ثابت نہیں ہوتی تو پہلے مسئلہ یعنی قرضہ کے اقرار کی صورت میں مقر نے میعاد کی شرط کا دعویٰ کیا اور مقر نے اس کا انکار کیا اور مدعی یعنی مقر کے پاس چونکہ شرط میعاد پر بینہ موجود نہیں ہے اس لئے منکر شرط یعنی مقر لۂ کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔ جیسے خیار میں ہے یعنی اگر احد المتعاقدین نے خیار شرط کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے انکار کیا تو مدعی کے پاس بینہ نہ ہونے کی صورت میں منکر کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔ اور رہا کفالہ تو میعاد اس میں عارضی چیز نہیں ہوتی۔ بلکہ میعاد کفالہ کی ایک نوع ہے کیونکہ کفالہ کی دو قسمیں ہیں،

۱) کفالۂ معجل ۲) کفالۂ مؤجل

جیسے ناطق ایک نوع ہے کیونکہ حیوان کی دو نوع ہیں۔

۱) حیوان ناطق ۲) حیوان غیر ناطق

پس جس طرح ناطق بعض حیوان کی ذاتیات میں سے ہے اسی طرح میعاد بھی کفالہ مؤجل کی ذاتیات میں سے ہے یہی وجہ ہے کہ کفالہ مؤجل میں میعاد بغیر شرط کے ثابت ہو جاتی ہے بایں طور کہ جب اصیل یعنی مکفول لۂ پر میعادی قرضہ ہو تو یہ میعاد کفیل کے حق میں بھی ثابت ہوگی۔ کیونکہ کفیل نے کفالہ کی ایک نوع یعنی کفالہ مؤجل کا اقرار کیا ہے اور جب اس نے کفالہ کی ایک نوع کا اقرار کیا ہے تو دوسری نوع کا حکم نہیں کیا جائے گا۔ اور جب کفالہ مؤجل کا اقرار کرنے سے دوسری نوع یعنی کفالہ معجل کا حکم نہیں کیا جا سکتا تو کفالہ کی صورت میں مقر ہی کا قول معتبر ہوگا، مقر لۂ کا معتبر نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ امام شافعیؒ نے دوسرے مسئلہ یعنی مسئلہ کفالہ کو پہلے مسئلہ یعنی مسئلہ اقرار کے ساتھ لاحق کیا ہے یعنی ان کے نزدیک دونوں مسئلوں میں مقر لۂ کا قول معتبر ہوگا اور امام ابو یوسفؒ نے پہلے مسئلہ کو دوسرے مسئلہ کے ساتھ لاحق کیا ہے یعنی دونوں مسئلوں میں مقر کا قول معتبر ہوگا علامہ بدر الدین عینی اور علامہ ابن الہمامؒ اور دیگر شارحین ہدایہ نے تحریر کیا ہے کہ امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ کے اقوال کو نقل کرنے میں کاتب کا سہو ہے ورنہ صحیح اس کا برعکس ہے یعنی امام شافعیؒ نے مسئلہ اول کو ثانی کے ساتھ لاحق کیا ہے اور امام ابو یوسف نے مسئلہ ثانی کو اول کے ساتھ لاحق کیا ہے۔

امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قرضہ کی دو قسم ہیں۔

ا- میعادی ۲- غیر میعادی

پس جب میعادی قرضہ کا اقرار کیا تو دوسری قسم یعنی غیر میعادی قرضہ لازم نہ ہوگا۔

بلکہ میعادی قرضہ لازم ہوگا اور جب مقر پر میعادی قرضہ لازم ہوا تو مقر کا قول ہی معتبر ہوگا جیسے کفالہ کی صورت میں مقر یعنی کفیل کا قول معتبر ہوتا ہے حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے مسئلہ میں کفیل اور مکفول لہٗ دونوں نے مال واجب ہونے پر اتفاق کیا ہے یعنی کفیل بھی اقرار کرتا ہے کہ مکفول عنہ پر ایک سو درہم ہیں اور میں کفیل ہوں اور مکفول لہٗ بھی اس کی تصدیق کرتا ہے پھر ان میں سے ایک یعنی کفیل نے میعاد کا دعویٰ کیا اور مکفول لہٗ نے اس کا انکار کیا اور مدعی یعنی کفیل کے پاس چونکہ بینہ موجود نہیں ہے اس لئے منکر یعنی مکفول لہٗ کا قول معتبر ہوگا جیسا کہ قرضہ کے اقرار کی صورت میں مقر لہٗ کا قول معتبر ہوتا ہے۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ پہلے مسئلہ کو دوسرے مسئلہ پر قیاس کرنا جیسا کہ امام شافعیؒ نے کیا ہے اور دوسرے مسئلہ کو پہلے مسئلہ پر قیاس کرنا جیسا کہ امام ابو یوسفؒ نے کیا ہے دونوں فاسد ہیں۔ کیونکہ قرضہ کے اندر میعاد ایک عارضی چیز ہے اور اس کا دعویٰ اصل کے موافق ہے پس اس فرق کے ساتھ ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا کس طرح درست ہوگا۔

کسی نے باندی خریدی پھر ایک شخص درک کا کفیل ہو گیا باندی کا کوئی مستحق نکل آیا تو مشتری کفیل سے لے سکتا ہے یا نہیں

قال ومن اشترى جارية فكفل له رجل بالدرك فاستحقت لم ياخذ الكفيل حتى يقضى له بالثمن على البائع لان بمجرد الاستحقاق لا ينتقض البيع على ظاهر الرواية مالم يقض له بالثمن على البائع فلم يجب له على الاصيل ردالثمن فلا يجب على الكفيل بخلاف القضا بالحرية لان البيع يبطل بها لعدم المحلية فيرجع على البائع والكفيل وعن ابى يوسفؒ انه يبطل البيع بالاستحقاق فعلى قياس قوله يرجع بمجرد الا ستحقاق وموضعه اوائل الزيادات فى ترتيب الأصل

ترجمہ...... اور اگر کسی نے ایک باندی خریدی پھر اس کے واسطے ایک آدمی درک کا کفیل ہو گیا پھر وہ باندی مستحق ہو گئی تو مشتری کفیل سے نہیں لے سکتا یہاں تک کہ مشتری کے لئے بائع پر ثمن کا فیصلہ کر دیا جائے۔ اس لئے کہ محض استحقاق کی وجہ سے ظاہر الروایہ کے مطابق بیع نہیں ٹوٹتی ہے جب تک کہ مشتری کے واسطے بائع پر ثمن کا فیصلہ نہ کر دیا جائے پس جب تک اصیل (بائع) پر ثمن واپس کرنا واجب نہیں ہوگا تو کفیل پر بھی واجب نہ ہوگا۔ برخلاف آزادی کے فیصلہ کے اس لئے کہ آزادی کے فیصلہ سے بیع باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ محل بیع معدوم ہے پس مشتری بائع اور کفیل دونوں پر رجوع کرے گا اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ استحقاق کی وجہ سے بیع باطل ہو جائے گی پس امام ابو یوسفؒ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے مشتری محض استحقاق کی وجہ سے کفیل سے رجوع کرے گا اور یہ مسئلہ زیادات کے اوائل میں اصل ترتیب میں مذکور ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک باندی خریدی پھر ایک آدمی مشتری کے واسطے درک کا کفیل ہوا یعنی اس نے مشتری سے کہا کہ اگر کسی نے تجھ سے استحقاق ثابت کر کے یہ باندی لے لی تو میں تیرے ثمن کا کفیل ہوں پھر یہ باندی مستحق ہو گئی یعنی کسی نے

استحقاق کا دعویٰ کر کے اس کو ثابت کر دیا اور قاضی نے مدعی استحقاق کے لئے باندی کا فیصلہ کر دیا تو مشتری کو کفیل سے ثمن کے مطالبہ کا حق اس وقت حاصل ہوگا جب قاضی مشتری کے لئے بائع پر ثمن واپس کرنے کا حکم کر دے اور جب تک قاضی مشتری کے واسطے بائع پر ثمن واپس کرنے کا حکم نہیں کرے گا۔ اس وقت تک مشتری کو کفیل سے مطالبہ کا حق حاصل نہ ہوگا اور جب قاضی نے مشتری کے واسطے بائع پر ثمن واپس کرنے کا حکم کیا تو مشتری کو اختیار ہے چاہے بائع سے مطالبہ کرے چاہے کفیل سے مطالبہ کرے۔ پھر اگر کفیل، بائع کے حکم سے کفیل ہوا تھا تو وہ بائع سے واپس لے گا۔

دلیل یہ ہے کہ قاضی کے مستحق کے واسطے استحقاق کا حکم کرنے سے ظاہر الروایہ کے مطابق بیع نہیں ٹوٹتی ہے بلکہ بیع اس وقت ٹوٹے گی جب قاضی مشتری کے واسطے بائع پر ثمن واپس کرنے کا حکم کر دے گا کیونکہ ہوسکتا ہے کہ مستحق بائع کو بیع کی اجازت دیدے۔ چنانچہ اگر باندی کا ثمن غلام ہوا اور بائع نے مستحق کے واسطے قاضی کے حکم کے بعد اس غلام کو آزاد کر دیا ہو تو وہ غلام بائع کی طرف سے آزاد ہو جائے گا پس جب مستحق کے واسطے استحقاق کا حکم کرنے سے بیع فسخ نہیں ہوتی تو اصیل یعنی بائع پر ثمن واپس کرنا بھی واجب نہیں ہوا اور جب اصیل یعنی بائع پر ثمن واپس کرنا واجب نہیں ہوا تو کفیل پر بھی مطالبہ ثمن واجب نہ ہوگا۔ اور جب کفیل پر مطالبہ ثمن واجب نہیں ہوا تو مشتری کو کفیل سے مطالبہ کا حق بھی حاصل نہ ہوگا۔ ہاں اگر قاضی، بائع پر ثمن واپس کرنے کا حکم کر دے تو بیع فسخ ہو جائے گی اور بائع پر ثمن واپس کرنا واجب ہوگا اور جب بائع پر ثمن واپس کرنا واجب ہو گیا تو کفیل پر بھی مطالبہ ثمن واجب ہو جائے گا بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ مستحق کے واسطے استحقاق کا حکم کرنے کے بعد جب تک قاضی بائع پر ثمن واپس کرنے کا حکم نہیں کرے گا اس وقت تک مشتری کفیل سے مطالبہ ثمن کا مجاز نہ ہوگا۔

بخلاف القضاء بالحریة الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال ..... یہ ہے کہ اسی مسئلہ میں اگر باندی نے اپنے آزاد ہونے کا دعویٰ کرا کے گواہوں سے اس کو ثابت کر دیا اور قاضی نے اس کے آزاد ہونے کا حکم دیدیا تو مشتری کو کفیل سے مطالبہ ثمن کا حق حاصل نہیں ہوتا۔ پس ان دونوں کے درمیان کیا فرق ہے؟

جواب ..... اس کا جواب اور ان دونوں کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ جب قاضی نے باندی کے آزاد ہونے کا حکم دیدیا تو باندی چونکہ محل بیع نہ رہی اس لئے باندی کی بیع باطل ہو جائے گی اور جب بیع باطل ہوگئی تو مشتری اپنا ثمن بائع سے بھی واپس لے سکتا ہے اور کفیل سے بھی وصول کر سکتا ہے اور استحقاق کا حکم کرنے سے چونکہ بیع فسخ نہیں ہوتی۔ اس لئے محض استحقاق کا حکم کرنے کے بعد مشتری نہ بائع سے ثمن واپس لینے کا مجاز ہے اور نہ کفیل سے مطالبہ کرنے کا مجاز ہے۔

حضرت امام ابو یوسفؒ سے امالی میں روایت ہے کہ قاضی کے محض استحقاق کا حکم کرنے سے بیع باطل ہو جاتی ہے اور جب محض استحقاق کا حکم کرنے سے بیع باطل ہو جاتی ہے تو اس روایت کے مطابق مشتری کو کفیل سے مطالبہ کا حق حاصل ہوگا اگرچہ قاضی نے بائع پر ثمن کی واپسی کا حکم نہ کیا ہو۔ یہ مسئلہ امام محمدؒ کی ترتیب دادہ زیادات کے اوائل میں ہے۔

فوائد حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ جن مسائل کا املاء کراتے اور ابواب متعین فرماتے ان مسائل کے مجموعہ کا نام ''امالی'' ہے جو در حقیقت امام ابو یوسفؒ کی تصنیف ہے اور کچھ مسائل جو ان ابواب سے متعلق تھے ان کا اضافہ امام محمدؒ نے اپنی طرف سے کیا ہے ان مسائل کے

مجموعہ کا نام ''زیادات'' ہے جو درحقیقت امام محمدؒ کی تصنیف ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے جب اس کتاب کا املاء کرایا تو اس کا آغاز کتاب الماذون سے فرمایا تھا امام محمدؒ نے بھی اس ترتیب کو تبرکاً تبدیل نہیں فرمایا لیکن شیخ زعفرانی نے زیادات کی ترتیب بدل دی اور اس ترتیب پر مرتب فرمایا جس ترتیب پر ''زیادات'' فی زمانناموجود ہے

صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ کا حوالہ دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ مسئلہ زیادات کے اوائل میں ہے لیکن زیادات سے مراد امام محمدؒ کی ترتیب دادہ زیادات ہے شیخ زعفرانی کی ترتیب دادہ زیادات مراد نہیں ہے۔

کسی نے ایک غلام خریدا پھر ایک آدمی عہدہ کا ضامن ہوگیا تو یہ ضمان باطل ہے

ومن اشترى عبدا فضمن له رجل بالعهدة فالضمان باطل لان هذه اللفظة مشتبهة قد تقع على الصك القديم وهو ملك البائع فلا يصح ضمانه وتقع على العقد على حقوقه وعلى الدرك وعلى الخيار ولكل ذلك وجه فتعذر العمل بها بخلاف الدرك لانه استعمل في ضمان الاستحقاق عرفا

ترجمہ......اور اگر کسی نے غلام خریدا پھر اس کے واسطے ایک آدمی عہدہ کا ضامن ہوگیا تو یہ ضمان باطل ہے کیونکہ یہ لفظ مشتبہ ہے کبھی عہدہ کا لفظ پرانی دستاویز پر بولا جاتا ہے حالانکہ یہ بائع کی ملک ہے پس اس کا ضمان صحیح نہیں ہے اور کبھی یہ لفظ عقد اور اس کے حقوق پر بولا جاتا ہے اور کبھی ضمان بالدرک پر اور کبھی خیار پر اور ہر ایک کے لئے وجہ موجود ہے پس اس پر عمل کرنا متعذر ہے برخلاف لفظ درک کے کیونکہ لفظ درک عرف میں ضمان استحقاق میں مستعمل ہے۔

تشریح......ضمان تین طرح کے ہیں،

۱۔ ضمان عہدہ ۲۔ ضمان درک ۳۔ ضمان خلاص

ضمان خلاص تو اگلی عبارت میں مذکور ہے اور ضمان عہدہ بالاتفاق باطل اور ضمان درک بالاتفاق جائز ہے۔ ضمان عہدہ کے باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ عہدہ کی مراد مشتبہ اور مجہول ہے کیونکہ لفظ عہدہ کبھی تو قدیم بیعنامہ اور پرانی دستاویز پر بولا جاتا ہے اور کبھی عقد پر اور کبھی حقوق عقد پر اور کبھی درک پر اور کبھی خیار شرط پر بولا جاتا ہے پرانی دستاویز پر تو اس لئے بولا جاتا ہے کہ پرانی دستاویز ''کتاب العہد'' کے مانند ایک وثیقہ ہے پس اس وثیقہ کا نام عہدہ رکھ دیا گیا۔ اور عقد پر اس لئے بولا جاتا ہے کہ ''عہدہ'' عہد سے ماخوذ ہے اور عہد اور عقد چونکہ دونوں ایک ہیں اس لئے عہدہ کا لفظ عقد پر بھی بولا جاتا ہے اور حقوق عقد چونکہ عقد کے ثمرات میں سے ہیں اس لئے عہدہ کا لفظ حقوق عقد پر بھی بولا جاتا ہے اور خیار شرط اس لئے ہے کہ حدیث میں ہے **عهدة الرفيق ثلاثة ايام** یعنی غلام کا خیار شرط تین دن ہے لفظ عہدہ سے اگر قدیم بیعنامہ اور پرانی دستاویز مراد ہو تو مشتری کے واسطے بائع کی طرف سے اس دستاویز کا ضامن ہونا اس لئے باطل ہے کہ یہ دستاویز بائع کی ملک ہے اور بائع پر مضمون نہیں ہے چنانچہ اگر بائع کے پاس یہ دستاویز ہلاک ہوگئی تو بائع پر اس کا ضمان واجب نہیں ہوتا۔ اور پہلے گذر چکا کہ جو چیز اصیل (مکفول عنہ) پر مضمون نہ ہو اس کا کفالہ اور ضمان بھی صحیح نہیں ہوتا اس لئے اس دستاویز کا کفالہ درست نہ ہوگا۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ دستاویز جب بائع کی ملک ہے اور بائع کے قبضہ میں ہے تو کفیل اس کے سپرد کرنے پر قادر نہ ہوگا اور کفیل

جس چیز پر قادر نہ ہو اس کا کفالہ چونکہ درست نہیں ہوتا۔ اس لئے دستاویز کا کفالہ بھی درست نہ ہوگا۔ بہر حال جب لفظ عہدہ کی مراد مشتبہ اور مجہول ہے یعنی لفظ عہدہ جب متعدد معانی پر بولا جاتا ہے اور ہر معنی پر محمول کرنا جائز ہے تو جب تک کفیل اس لفظ سے اپنی مراد بیان نہیں کرے گا اس پر عمل کرنا متعذر رہوگا۔ پس جب مراد مجہول ہونے کی وجہ سے اس پر عمل کرنا متعذر ہے تو اس لفظ کے ساتھ ضمان اور کفالہ بھی باطل ہے اور ضمان بالدرک بالاتفاق اس لئے جائز ہے کہ لفظ درک لغۃً اگر چہ متعدد معنیٰ پر بولا جاتا ہے لیکن عرف عام میں فقط ضمان استحقاق میں مستعمل ہے۔ یعنی ضمان درک کا مطلب یہ ہے کہ کفیل نے مشتری سے کہا کہ اگر مبیع مستحق ہوگئی تو ثمن کی واپسی کا کفیل اور ضامن میں ہوں پس جب ضمان درک عرفاً ضمان استحقاق میں مستعمل ہے تو اس پر عمل کرنا متعذر نہ ہوگا اور جب اس پر عمل کرنا متعذر نہیں ہے تو ضمان بالدرک جائز ہے۔

خلاصی کی ضمانت کا حکم

ولو ضمن الخلاص لا يصح عند ابى حنيفة لانه عبارة عن تخليص المبيع وتسليمه لامحالة وهو غير قادر عليه وعندهما هو بمنزلة الدرك وهو تسليم المبيع أو قيمته فيصح

ترجمہ......اور اگر کسی نے خلاص کی ضمانت کی تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے کیونکہ ضمان خلاص نام ہے مبیع کو خالص کر کے سپرد کرنے کا حالانکہ کفیل اس پر قادر نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک خلاص بمنزلہ درک کے ہے اور وہ مبیع سپرد کرنا یا اس کی قیمت سپرد کرنا ہے پس ضمان صحیح ہے۔

تشریح......اس عبارت میں ضمان کی تیسری قسم ضمان خلاص کا بیان ہے۔ ضمان خلاص کا مطلب یہ ہے کہ کفیل نے مشتری سے کہا کہ میں تیرے لئے مبیع کو خلاص کرنے کا ضامن ہوں تو یہ ضمان حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صحیح ہے۔

امام صاحبؒ کی دلیل ...... یہ ہے کہ خلاص کا مطلب ہے مبیع کو استحقاق وغیرہ سے خالص کر کے سپرد کرنا حالانکہ کفیل حتمی طور سے اس پر قادر نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ کوئی شخص اپنا استحقاق ثابت کر کے مبیع کو لے لے پس جب کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے مبیع کو لے لیا تو کفیل مبیع سپرد کرنے پر قادر نہ رہا اور جب کفیل مبیع سپرد کرنے پر قادر نہ رہا تو گویا کفیل نے اپنے اوپر ایسی چیز کو لازم کیا ہے جس کو سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے اور ایسی چیز کو لازم کرنا جس کے سپرد کرنے پر قادر نہ ہو باطل ہے اس لئے ضمان خلاص باطل ہے۔

صاحبینؒ کی دلیل...... یہ ہے کہ خلاص ''درک'' کے مرتبہ میں ہے یعنی کفیل نے مشتری سے یہ کہا کہ اگر مبیع سپرد کرنے پر قادر ہوا تو مبیع سپرد کروں گا اور اگر مبیع سپرد کرنے پر قادر نہ ہوا تو اس کا ثمن سپرد کردوں گا بہر حال ضمان خلاص، ضمان درک کے مرتبہ میں ہے اور ضمان درک بالاتفاق جائز ہے اس لئے ضمان خلاص بھی جائز ہوگا۔ (جمیل عفی عنہ)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بـــابُ کـفــالة الـــرجلین

ترجمہ یہ باب دو شخصوں کی کفالت کے بیان میں ہے

تشریح جب فاضل مصنف ایک شخص کے کفالہ کے ذکر سے فارغ ہو گئے تو اب دو شخصوں کے کفالہ کو ذکر فرما رہے ہیں۔ اور "دو" چونکہ طبعاً ایک کے بعد ہوتے ہیں اسلئے وضعاً بھی اس کو مؤخر کر دیا گیا تا کہ وضع طبع کے مناسب ہو جائے۔ یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ ایک شخص کی کفالت بمنزلہ مفرد کے ہے اور دو کی کفالت بمنزلہ مرکب کے ہے اور مفرد، مرکب سے مقدم ہوتا ہے اسلئے کفالۂ واحد کو پہلے اور کفالۂ اثنین کو بعد میں ذکر فرمایا۔

دو آدمیوں پر قرض ہو اور ہر ایک دوسرے کا کفیل ہو تو ادائیگی کی صورت میں دوسرے پر رجوع کرے گا یا نہیں

واذا کـان الـدیـن علی اثنین و کل واحدمنهما کفیل عن صاحبه کما اذا اشتریاعبداً بالف درهم و کفل کل واحـد مـنـهـمـاعـن صـاحـبـه فـمـا ادی احدهما لم یرجع علی شریکه حتی یزید مایؤدیه علی النصف فیرجع بـالـزیـادة لان کل واحـد مـنـهـمـا فی النصف اصیل وفی النصف الاٰخر کفیل ولامعارضة بین ما علیه بحق الاصالة وبحق الکفالة لان الاول دین والثانی مطالبة ثم هو تابع للاول فیقع عن الاول وفی الزیادة لامعارضة فیـقـع عـن الـکـفـالة ولانه لووقع فی النصف عن صاحبه فیرجع علیه فلصاحبه ان یرجع لان اداءُ نائبه کا دائه فیؤدی إلی الدور

ترجمہ اگر قرضہ دو شخصوں پر ہو اور ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل ہے مثلاً دو آدمیوں نے ایک ہزار درہم کے عوض ایک غلام خریدا۔ اور دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل ہو گیا تو اُن دونوں میں سے جس نے جو کچھ ادا کیا وہ اپنے شریک سے واپس نہیں لے سکتا۔ یہاں تک کہ جو کچھ وہ ادا کرے گا اگر نصف سے بڑھ جائے تو وہ زائد کو واپس لے گا۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک، ایک نصف میں اصیل اور دوسرے نصف میں کفیل ہے اور اس پر جو نصف بحقِ اصالت ہے اور جو بحقِ کفالت ہے۔ ان دونوں میں کوئی معارضہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ اول دَین ہے اور ثانی مطالبہ ہے۔ پھر ثانی اول کے تابع ہے تو ادا کیا ہوا اول سے واقع ہوگا۔ اور نصف سے زائد میں بھی کوئی معاوضہ نہیں ہے۔ اس لئے نصف سے زائد کفالہ سے واقع ہوگا۔ اور اس لئے کہ اگر نصف میں اس کے ساتھی کی طرف سے واقع ہو اور وہ اُس سے واپس لے تو اس کے ساتھی کو بھی واپس لینے کا اختیار ہوگا۔ کیونکہ اس کے نائب کا ادا کرنا اس کے ادا کرنے کے مانند ہے لہٰذا یہ دور کا سبب ہوگا۔

تشریح صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر قرضہ دو شخصوں پر ہو۔ مثلاً دو آدمیوں نے مشترکہ طور پر ایک ہزار درہم کے عوض ایک غلام خریدا یا

مشترک طور پر دونوں آدمیوں نے ایک ہزار درہم قرض لیا اور ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے شریک کی طرف سے کفیل ہوگیا۔ پس ان دونوں میں سے ایک نے اگر کچھ رقم ادا کی تو اس کو اپنے شریک سے واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا۔ لیکن اگر ادا کی ہوئی رقم نصف سے زائد ہو جائے تو وہ مقدار زائد اپنے شریک سے واپس لے سکتا ہے۔ مثلاً ایک شریک نے بائع کو یا قرضخواہ کو چھ سو درہم ادا کر دیئے تو یہ اپنے دوسرے شریک سے ایک سو درہم واپس لے سکتا ہے۔

دلیل ..... یہ ہے کہ شریکین میں سے ہر ایک نصف دراہم یعنی پانچ سو دراہم میں تو اصیل ہے اور نصف یعنی دوسرے پانچ سو میں کفیل ہے۔ یعنی شریکین میں ہر ایک پر پانچ سو درہم بحق کفالت واجب ہیں۔ اور جو دراہم بحقِ اصالت واجب ہیں اور جو بحق کفالت واجب ہیں ان کے درمیان حقیقۃً کوئی معارضہ نہیں ہے کیونکہ جو دراہم بحقِ اصالت واجب ہیں وہ اقوی ہیں اور جو بحق کفالت واجب ہیں وہ ان کے مقابلہ میں اضعف ہیں۔ اس لئے کہ جو بحقِ اصالت واجب ہیں وہ تو قرضہ ہیں اور جو بحقِ کفالت واجب ہیں ان کا فقط مطالبہ واجب ہے۔ کفیل پر دَین واجب نہیں ہوتا۔ اور یہ بات مسلّم ہے کہ مطالبہ دین کے مقابلہ میں دَین اقوی ہوتا ہے۔ نیز مطالبہ دَین، دَین کے تابع ہوتا ہے۔ کیونکہ مطالبہ دَین بغیر دین کے ممکن نہیں ہے۔ پس کفالہ یعنی مطالبہ دَین تابع ہوا اور اصالت یعنی دَین متبوع ہوا۔ اور متبوع بہ نسبت تابع کے اقوی ہوتا ہے۔ اس لئے جو دراہم بحقِ اصالت واجب ہیں یعنی قرضہ ہیں وہ اقوی ہیں اور جو بحقِ کفالت واجب ہیں یعنی فقط مطالبہ دَین ہے وہ اضعف ہیں اور اقوی اور اضعف کے درمیان حقیقتاً کوئی معارضہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ معارضہ کے لئے دونوں جانب کا قوت وضعف میں برابر ہونا ضروری ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ ماعلیہ بحق الاصالۃ اور ماعلیہ بحق الکفالۃ کے درمیان کوئی معارضہ نہیں ہے۔ اور جب ماعلیہ بحق الاصالۃ اور ماعلیہ بحق الکفالۃ کے درمیان کوئی معارضہ نہیں ہے تو شریکین میں سے ایک، نصف یعنی پانچ سو تک جو درہم ادا کرے گا ان کو اقوی یعنی ماعلیہ بحق الاصالۃ کی طرف پھیرا جائے گا۔ اور یہ کہا جائے گا کہ اس نے وہ دراہم ادا کئے ہیں جو اس پر قرضہ ہیں۔ اور جب اس نے اپنا قرضہ ادا کیا ہے تو اس کو اپنے شریک سے واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ ادائیگی میں ماعلیہ بحق الاصالۃ یعنی قرضہ کو ماعلیہ بحق الکفالۃ پر ترجیح ہوگی اور پانچ سو تک قرضہ کی ادائیگی شمار ہوگی نہ کہ ماعلیہ بحق الکفالۃ کی ادائیگی۔ اور پانچ سو سے زائد میں من کل وجہ کوئی معارضہ نہیں ہے کیونکہ پانچ سو سے زائد اس پر بحقِ اصالت واجب نہیں ہیں۔ بلکہ پانچ سو سے زائد بحقِ کفالت واجب ہیں۔ اور جب پانچ سو سے زائد بحقِ کفالت واجب ہیں تو پانچ سو سے زائد جو مقدار ادا کرے گا وہ بحقِ کفالت شمار ہوگی۔ یعنی یہ کہا جائے گا کہ اس نے کفیل ہونے کی وجہ سے یہ مقدار زائد اپنے شریک کی طرف سے ادا کی ہے اور کفیل جب مکفول عنہ، کی طرف سے مال ادا کر دے تو کفیل کو مکفول عنہ، سے واپس لینے کا اختیار ہوتا ہے بشرطیکہ مکفول عنہ، کے حکم سے کفیل ہوا ہو۔ اس لئے اس مسئلہ میں ادا کرنے والے شریک کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ پانچ سو سے زائد اپنے دوسرے شریک سے واپس لے لے۔

دوسری دلیل ..... سے پہلے یہ ذہن نشین فرما لیجئے کہ عبارت میں دور سے حقیقۃً دور مراد نہیں ہے۔ بلکہ تسلسل مراد ہے اور تسلسل لا الی نہایہ باطل ہے۔ دوسری بات یہ کہ جزء لا یتجزی باطل ہے یعنی ایسا کوئی جز نہیں ہے جس کی تقسیم اور تجزی نہ ہو سکتی ہو۔ اب اس دلیل کا حاصل یہ ہوگا کہ احد الشریکین کو نصف دَین ادا کرنے کی صورت میں آخر سے رجوع کرنے کا اختیار اس وجہ سے نہیں دیا جائے گا کہ رجوع کا اختیار دینے کی صورت میں تسلسل لازم آتا ہے بایں طور کہ نصف دین ادا کرنے والا اپنے شریک سے کہے گا کہ یہ نصف دَین میں نے بحیثیت کفیل کے تیری جانب سے ادا کیا ہے۔ لہٰذا تم واپس کرو۔ پس شریک آخر ادا کرنے والے کو نصف دَین واپس کرے گا۔

اب شریک آخر کہے گا کہ تم دَین ادا کرنے میں میرے نائب تھے۔اور نائب کا ادا کرنا درحقیقت اصل کا ادا کرنا ہے۔لہٰذا تیرا ادا کرنا درحقیقت میرا ادا کرنا ہوا اور اگر شریک آخر ادا کرتا تو اس کو کفیل ہونے کی وجہ سے شریک اوّل سے رجوع کرنے کا اختیار ہوتا۔پس اس صورت میں بھی شریکِ آخر کو شریکِ اوّل سے رجوع کرنے کا اختیار ہے۔لہٰذا شریکِ آخر،شریک اول سے نصف دین واپس لے گا۔ اب شریکِ اوّل شریکِ آخر سے کہے گا کہ تو نے میرا نائب ہو کر ادا کیا ہے اور نائب کا ادا کرنا اصل کا ادا کرنا ہے۔لہٰذا تیرا ادا کرنا درحقیقت میرا ادا کرنا ہوا۔اور جب میں نے ادا کیا ہے اور میں تیرا کفیل ہوں تو،تو اس کو واپس کر۔پس شریک آخر شریکِ اوّل کو واپس کرے گا۔پھر شریکِ آخر،شریک اول سے یہی تقریر کر کے واپس لے گا۔پھر شریکِ اول یہی تقریر کر کے شریک آخر سے واپس لے گا۔ اور یہ سلسلہ قیامت تک چلتا رہے گا۔حاصل یہ کہ نصفِ دَین ادا کرنے کی صورت میں اگر ادا کرنے والے کو رجوع کا اختیار دیا جائے تو تسلسل لازم آتا ہے۔اور تسلسل باطل ہے اور جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ چونکہ خود باطل ہوتی ہے اس لئے نصفِ دَین ادا کرنے کی صورت میں اپنے شریک سے رجوع کرنا باطل ہے اور نصفِ دَین سے زائد ادا کرنے کی صورت میں مقدارِ زائد اپنے شریک سے واپس لینے میں کوئی تسلسل لازم نہیں آتا۔مثلاً ایک شریک نے چھ سو درہم ادا کئے۔پانچ سو درہم اصیل ہونے کی حیثیت سے اور ایک سو درہم کفیل ہونے کی حیثیت سے اور ایک سو درہم اپنے شریک سے واپس لے لئے تو اب اس کو شریکِ اوّل سے واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا۔کیونکہ اب شریک آخر یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ ایک سو درہم تو نے میرا نائب ہو کر ادا کئے ہیں اور نائب کا ادا کرنا اصل کا ادا کرنا ہے۔لہٰذا تیرا ادا کرنا درحقیقت میرا ادا کرنا ہے۔اور میں بھی کفیل ہوں لہٰذا ایک سو درہم مجھ کو واپس کر۔اور یہ اس لئے نہیں کہہ سکتا کہ جب شریک اول بحیثیت اصیل کے پانچ سو درہم ادا کر چکا تو شریکِ آخر،شریک اول کا کفیل نہ رہا۔اور جب شریکِ آخر،شریک اول کا کفیل نہ رہا تو شریکِ آخر کو شریکِ اول سے رجوع کا اختیار بھی نہ ہوگا۔اور جب رجوع کا اختیار نہیں ہے تو تسلسل بھی لازم نہ آئے گا۔اور جب تسلسل لازم نہیں آیا تو شریکِ اول کو شریکِ آخر سے مقدارِ زائد یعنی ایک سو درہم رجوع کرنے کا اختیار بھی حاصل ہوگا۔اس دلیل کی یہ تقریر،استاذ مکرم حضرت مولانا محمد حسین صاحب بہاری مدظلہ،کے بیان کے مطابق ہے جو درست ہے۔لیکن صاحبِ فتح القدیر نے اس دلیل کی تقریر اس طرح کی ہے کہ اگر ایک شریک نے مثلاً دو سو درہم ادا کئے تو وہ ایک سو درہم ادا کرنے میں اصیل ہوا اور ایک سو میں کفیل ہوا۔یعنی ایک سو درہم بحقِ اصالت ادا کئے اور ایک سو درہم بحقِ کفالت ادا کئے پس وہ دوسرے شریک سے وہ ایک سو درہم واپس لے گا جو اس نے بحق کفالہ ادا کئے ہیں۔پھر دوسرا شریک ایک سو درہم شریک اول کو واپس دے کر یہ کہے گا کہ تو نے ایک سو درہم میرا نائب ہو کر ادا کئے ہیں۔اور نائب کا ادا کرنا اصل کا ادا کرنا ہے۔لہٰذا تیرا ادا کرنا درحقیقت میرا ادا کرنا ہے۔گویا دوسرے شریک نے ایک سو درہم ادا کئے ہیں۔ان میں سے پچاس بحق اصالہ ہوں گے اور پچاس بحق کفالہ ہوں گے۔پس دوسرا شریک وہ پچاس درہم جو بحق کفالہ ادا کئے ہیں ان کو شریک اوّل سے واپس لیگا۔پھر شریکِ اوّل کہے گا کہ پچاس درہم جو تو نے میری طرف سے ادا کئے ہیں میرا نائب ہو کر ادا کئے ہیں اور نائب کا ادا کرنا اصل کا ادا کرنا ہے۔لہٰذا تیرا ادا کرنا درحقیقت میرا ادا کرنا ہے اور جب میں نے ادا کئے ہیں تو ان میں نصف یعنی پچیس درہم بحق اصالۃ ہوں گے اور نصف یعنی پچیس بحقِ کفالت ہوں گے۔لہٰذا وہ پچیس درہم جو میں نے بحقِ کفالہ ادا کئے ہیں ان کو واپس کرو۔پھر دوسرا شریک پچیس درہم واپس کرنے کے بعد یہی تقریر کرے گا۔اور جز لا یتجزی چونکہ باطل ہے اس لئے یہ سلسلہ الی نہایہ چلتا رہے گا۔اور تسلسل لازم آئے گا۔اور تسلسل باطل ہے۔لہٰذا نصف دَین تک اپنے ساتھی سے رجوع کرنا بھی باطل ہے۔اور نصف دَین سے زائد میں چونکہ

تسلسل لازم نہیں آتا اس لئے نصف دَین سے زائد کو رجوع کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

دو آدمی ایک شخص کے کفیل بن گئے اور ہر ایک دوسرے کا کفیل بن گیا تو ادائیگی کی صورت میں ایک دوسرے پر رجوع کریں گے یا نہیں؟

واذا كفل رجلان عن رجل بمالٍ على ان كلّ واحد منهما كفيل عن صاحبه فكل شئ اداه احدهما رجع على صاحبه بنصفه قليلاً كان او كثيراً ومعنى المسألة في الصحيح ان يكون الكفالة بالكل عن الاصيل وبالكل عن الشريك والمطالبة متعددة فيجتمع الكفالتان على مامر وموجبها التزام المطالبة فتصح الكفالة عن الكفيل كما تصح الكفالة عن الاصيل وكما تصح الحوالة من المحتال عليه واذا عرف هذا فما اداه احدهما وقع شائعاً عنهما اذا لكل كفالة فلا ترجيح للبعض على البعض بخلاف ماتقدم فيرجع على شريكه بنصفه ولا يؤدى الى الدور لان قضيته الاستواء وقد حصل برجوع احدهما بنصف ماادى فلاينقض برجوع الاخر عليه بخلاف ماتقدم ثم يرجعان على الاصيل لانهما اديا عنه احدهما بنفسه والاخر بنائبه وان شاء رجع بالجميع على المكفول عنه لانه كفل بجميع المال عنه بامره

ترجمہ ... اور اگر دو آدمی ایک شخص کی طرف سے مال کے کفیل ہو گئے اس شرط پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل ہے۔ تو جو کچھ ان دونوں میں سے ایک نے ادا کیا ہے اس کا نصف اپنے ساتھی سے واپس لے سکتا ہے خواہ یہ قلیل ہو یا کثیر ہو۔ اور صحیح قول کے مطابق مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ کل مال کا کفالہ اصیل کی طرف سے بھی ہے۔ اور کل مال کا کفالہ شریک کی طرف سے بھی ہے۔ اور مطالبہ متعدد ہے۔ پس دو کفالے جمع ہو جائیں گے جیسا کہ گذر چکا ہے۔ اور کفالہ کا موجب مطالبہ کو لازم کرنا ہے۔ پس کفیل کی طرف سے بھی کفیل ہونا صحیح ہے جیسا کہ اصیل کی طرف سے کفیل ہونا صحیح ہے اور جیسے محتال علیہ کی طرف سے حوالہ کرنا صحیح ہے۔ اور جب یہ معلوم ہو چکا تو ان دونوں میں سے ایک نے جو کچھ ادا کیا وہ اُن دونوں کی طرف سے مشترکہ طور پر واقع ہوگا۔ اس لئے کہ "کل کا کل" کفالہ ہے۔ لہٰذا بعض کو بعض پر ترجیح نہ ہوگی۔ برخلاف ماتقدم کے۔ پس وہ اپنے شریک سے نصف واپس لے سکتا ہے۔ اور دور کا سبب بھی نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کا مقتضی برابری ہے۔ اور برابری ان دونوں میں سے ایک کے ماادیٰ کا نصف رجوع کرنے سے حاصل ہوگئی تو اُس پر دوسرے کے رجوع کرنے سے برابری نہیں توڑی جائے گی برخلاف ماتقدم کے۔ پھر یہ دونوں کفیل اپنے اصیل سے واپس لے سکتے ہیں۔ اس لئے کہ ایک نے اصیل کی طرف سے بذاتِ خود ادا کیا ہے اور دوسرے نے اپنے نائب کے ذریعہ ادا کیا ہے۔ اور اگر چاہے ادا کئے ہوئے پورے مال کو مکفول عنہٗ سے واپس لے۔ کیونکہ وہ مکفول عنہٗ کی طرف سے اس کے حکم سے پورے مال کا کفیل ہوا ہے۔

تشریح ... صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو شخص ایک آدمی کی طرف سے اس شرط پر مال کے کفیل ہو گئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے بھی کفیل ہے۔ پس دونوں کفیلوں میں سے ایک نے جو کچھ ادا کیا ہو وہ اپنے ساتھی سے اس کا نصف واپس لینے کا مجاز ہے۔ ادا کی ہوئی رقم خواہ قلیل ہو خواہ کثیر ہو۔ مثلاً حامد اور خالد شاہد کی طرف سے دو سو درہم کے اس شرط پر کفیل ہو گئے کہ حامد، خالد کی طرف سے

اور خالد، حامد کی طرف سے بھی کفیل ہے۔ پس اگر حامد نے مکفول لہٗ کو شاہد کی طرف سے دوسو درہم ادا کر دیئے تو حامد کو اپنے ساتھی یعنی خالد سے اس کا نصف یعنی ایک سو درہم واپس لینے کا اختیار حاصل ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ صحیح قول کے مطابق اس مسئلہ کی مراد یہ ہے کہ کفیلین میں سے ہر ایک اصیل یعنی مکفول عنہٗ کی طرف سے بھی پورے مال کا کفیل ہے اور اپنے ساتھی کی طرف سے بھی پورے مال کا کفیل ہے۔ اور مطالبہ متعدد ہے اس طور پر کہ کفیلین میں سے ہر ایک نے ایک تو اس مطالبہ کا التزام کیا ہے جو مکفول لہٗ کی طرف سے مکفول عنہٗ یعنی مدیون پر تھا اور دوسرے اس مطالبہ کا التزام کیا ہے جو کفالہ کی وجہ سے کفیل پر تھا پس کفیلین میں سے ہر ایک پر دو دو کفالے جمع ہو جائیں گے۔

۱۔ کفالہ عن الاصیل ۲۔ کفالہ عن الکفیل

اور کفالہ کا موجب چونکہ التزام مطالبہ ہے اور کفیل پر بھی مکفول لہٗ کے لئے مطالبہ ہوتا ہے اس لئے کفیل کی طرف سے کفیل ہونا اسی طرح صحیح ہے جیسے اصیل (مدیون) کی طرف سے کفیل ہونا صحیح ہے۔ اور جیسے محتال علیہ جس چیز کو اپنے اوپر لازم کیا تھا اس کو دوسرے پر حوالہ کرنا صحیح ہے۔ اسی طرح کفیل کی طرف سے کفیل ہونا صحیح ہے۔ بہر حال جب یہ معلوم ہو چکا کہ کفیلین میں سے ہر ایک اصیل یعنی مدیون کی طرف سے بھی پورے مال کا کفیل ہے اور اپنے ساتھی یعنی دوسرے کفیل کی طرف سے بھی پورے مال کا کفیل ہے تو ان دونوں کفیلوں میں سے ایک کفیل جو کچھ ادا کرے گا وہ مشترکہ طور پر دونوں کی طرف سے ادا ہوگا۔ مثلاً ایک کفیل نے مکفول لہٗ کو دوسو درہم ادا کئے تو یہ دوسو درہم دونوں کفیلوں کی طرف سے ادا ہوں گے۔ یعنی یہ کہا جائے گا کہ اس کفیل نے ایک سو درہم تو کفالہ عن الاصیل کی وجہ سے دائے ہیں اور ایک سو درہم کفالہ عن الکفیل کی وجہ سے ادا کئے ہیں اور دلیل یہ ہے کہ یہاں کل کا کل کفالہ ہے یعنی کفالہ عن الاصیل کی وجہ سے جو واجب ہے وہ بھی بحق کفالہ واجب ہے۔ اور کفالہ عن الکفیل کی وجہ سے جو واجب ہے وہ بھی بحق کفالہ واجب ہے۔ اس کے برخلاف مسئلہ اولیٰ کہ اس میں نصف کا وجوب بحق اصالت ہے اور نصف کا وجوب بحق کفالت ہے۔ بہر حال اس مسئلہ میں جب دونوں کا وجوب بحق کفالہ ہے تو ایک کو دوسرے پر ترجیح نہ ہوگی اور جب ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہے تو ادا کیا ہوا مال یعنی دوسو درہم دونوں کفیلوں کی طرف سے ادا ہوگا۔ یعنی نصف مال کفالہ عن الاصل کی وجہ سے خود اس کی طرف سے ادا ہوگا۔ اور نصف مال کفالہ عن الکفیل کی وجہ سے اس کے ساتھی یعنی دوسرے کفیل کی طرف سے ادا ہوگا۔ اور جب ادا کیا ہوا مال دونوں کی طرف سے ادا ہوا یعنی نصف اس کے ساتھی یعنی دوسرے کفیل کی طرف سے ادا ہوا ہو تو اس کو اپنے ساتھی سے نصف یعنی ایک سو درہم واپس لینے کا اختیار ہوگا۔ اور اس میں دور بھی لازم نہ آئے گا۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کا مدیون کی طرف سے پورے مال کا کفیل ہونا اور دونوں میں ہر ایک کا اپنے ساتھی کی طرف سے پورے مال کا کفیل ہونا اس بات کا مقتضی ہے کہ دونوں کی حالت برابر رہے اور جب ایک نے دوسو درہم ادا کرنے کے بعد اپنے ساتھی سے نصف یعنی ایک سو درہم واپس لئے تو برابری اور مساوات حاصل ہو گئی۔ اب اگر اس کو جس سے ایک سو درہم واپس لئے گئے ہیں شریک اول سے ایک سو درہم کا نصف واپس لینے کا اختیار دے دیا جائے تو مساوات باقی نہ رہے گی۔ کیونکہ اس صورت میں ایک کی طرف سے ایک سو پچاس درہم ادا ہوں گے اور دوسرے کی طرف سے فقط پچاس درہم ادا ہوں گے۔ پس مساوات اور برابری قائم رکھنے کے لئے دوسرے کفیل (جس سے ایک سو درہم واپس لئے ہیں) کو رجوع کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ اور جب اس کو رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہے تو دور یعنی رجوعات میں تسلسل بھی لازم نہ آئے گا۔ برخلاف پہلے مسئلہ کے کیونکہ پہلے مسئلہ میں ہر ایک نے پورے مال کا

التزام بحکم کفالہ نہیں کیا ہے بلکہ نصف مال کا التزام شراء وغیرہ کی وجہ سے بالاصالت کیا ہے اور نصف کا التزام بحکم کفالت کیا ہے۔ لہذا اس مسئلہ میں اگر ادا کی ہوئی نصف رقم کو بحکم کفالہ قرار دے کر ساتھی سے رجوع کا اختیار دیا جائے تو رجوعات میں تسلسل لازم آئے گا۔ جیسا کہ اسکی تفصیل گذشتہ مسئلہ کی دوسری دلیل کے تحت گذر چکی ہے۔

پھر دونوں کفیل ادا ہوا مال اپنے اصیل یعنی مکفول عنہ سے واپس لے سکتے ہیں کیونکہ مکفول عنہ کی طرف سے ادا کرنے والے دونوں کفیل ہیں۔ بایں طور کہ ایک نے بذات خود ادا کیا ہے اور دوسرے کفیل نے اپنے نائب کے ذریعہ ادا کیا ہے اور نائب کا ادا کرنا چونکہ ایسا ہے جیسے بذات خود ادا کیا ہو۔ اس لئے گویا ہر ایک نے بذات خود مکفول عنہ کی طرف سے ادا کیا ہے اور جب دونوں کفیلوں نے مکفول عنہ کی طرف سے ادا کیا ہے تو دونوں کو مکفول عنہ سے رجوع کا اختیار حاصل ہوگا۔

صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ جس کفیل نے مکفول لہ، کو دوسو درہم ادا کئے ہیں اس کو جس طرح یہ اختیار ہے کہ وہ نصف (ایک سو درہم) اپنے ساتھی یعنی دوسرے کفیل سے واپس لے اسی طرح یہ بھی اختیار ہے کہ وہ پورا مال یعنی دوسو درہم مکفول عنہ سے واپس لے۔ کیونکہ یہ مکفول عنہ کی طرف سے بھی اس کے حکم سے پورے مال کا کفیل ہے۔ لہذا جو کچھ ادا کیا ہے وہ سب مکفول عنہ سے واپس لے سکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ایسے دو کفیلوں میں سے ایک کفیل نے اگر مال ادا کیا تو اس کو اختیار ہے چاہے مکفول عنہ سے پورا مال واپس لے اور چاہے کفیل سے ادا کردہ کا نصف واپس لے اور پھر دونوں مل کر مکفول عنہ سے واپس لیں۔

ربّ المال نے ایک کفیل کو بری کر دیا دوسرے سے پورا مال وصول کر سکتا ہے

قال واذا أبرأ رب المال احدهما اخذ الأخر بالجميع لان ابراء الكفيل لايوجب براءة الاصيل فبقى المال كله على الاصيل والأخر كفيل عنه بكله على مابيناه ولهٰذا ياخذه به

ترجمہ اور اگر ربّ المال نے دو کفیلوں میں سے ایک کو بری کر دیا تو وہ دوسرے سے پورا مال لے سکتا ہے۔ کیونکہ کفیل کو بری کرنا اصیل کے بری ہونے کو واجب نہیں کرتا ہے۔ پس اصیل پر پورا مال باقی ہے اور دوسرا اس کی طرف سے پورے مال کا کفیل ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے۔ اسی وجہ سے مکفول لہٗ کفیل کو پورے مال میں ماخوذ کر سکتا ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک شخص کی طرف سے دو آدمی کفیل ہو گئے اور ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل ہے تو ایسے دو کفیلوں میں سے اگر ایک کفیل کو مکفول لہٗ نے بری کر دیا تو مکفول لہٗ کو دوسرے کفیل سے پورا قرضہ وصول کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ کیونکہ کفیل کو بری کرنے سے مکفول عنہ بری نہیں ہوتا اور جب مکفول عنہ بری نہیں ہوا تو اس پر پورا قرضہ باقی رہا۔ اور دوسرا کفیل اس کی طرف سے پورے قرضہ کا کفیل ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا۔ اور چونکہ مکفول عنہ پر پورا قرضہ باقی ہے اور دوسرا کفیل اس کی طرف سے پورے قرضہ کا کفیل ہے۔ اسی لئے مکفول لہٗ اس کفیل سے جو قرضہ کے مطالبہ سے بری نہیں ہوا پورے قرضہ کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

شرکتِ مفاوضہ کا تعارف

متفاوضین نے شرکتِ مفاوضہ ختم کردی تو قرض خواہوں کو اختیار ہے جس سے قرضہ وصول کریں

قال واذا افترق المتفاوضان فلاصحاب الديون ان ياخذ وا ايهما شاؤا بجميع الدين لان كل واحد منهما كفيل عن صاحبه على ماعرف في الشركة ولا يرجع احدهما على صاحبه حتى يؤدى اكثر من النصف لمامر من الوجهين في كفالة الرجلين

ترجمہ ...... اور جب متفاوضین (اپنی شرکت سے) جدا ہو گئے تو قرضخواہوں کو اختیار ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہیں پورا قرضہ وصول کریں کیونکہ متفاوضین میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل ہے جیسا کہ کتاب الشرکۃ میں معلوم ہو چکا۔ اور ان دونوں میں سے ایک اپنے ساتھی سے رجوع نہ کرے یہاں تک کہ نصف سے زائد ادا کر دے اُن دو دلیلوں کی وجہ سے جو کفالۃ الرجلین میں گذر چکی ہیں۔

تشریح ...... ''مفاوضہ'' ایسی تجارت ہے جس میں دو آدمی شریک ہوں اور '' دونوں مال'' آزادی، عقل اور دین کے اعتبار سے مساوی اور برابر ہوں۔ شرکتِ مفاوضہ وکالت اور کفالت دونوں کو متضمن ہوتی ہے۔ یعنی شریکین میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے وکیل بھی ہوتا ہے اور کفیل بھی ہوتا ہے۔ مفاوضہ، تفویض سے مشتق ہے اور تفویض کے معنی سپرد کرنے کے ہیں اور شریکین میں سے ہر ایک چونکہ تصرف کو اپنے ساتھی کے سپرد کرتا ہے۔ اس لئے اس کا نام مفاوضہ رکھا گیا۔

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر متفاوضین نے شرکتِ مفاوضہ کو ختم کر دیا اور اُن پر لوگوں کا قرضہ ہو تو قرضخواہوں کو اختیار ہے کہ وہ اپنا پورا قرضہ ان دونوں میں سے جس سے چاہیں وصول کریں کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک عقدِ مفاوضہ کی وجہ سے اپنے شریک کی طرف سے کفیل ہے پس ان دونوں میں سے ہر ایک پر نصف قرضہ بحق اصالت واجب ہوگا اور نصف قرضہ بحق کفالت واجب ہوگا۔ بہر حال ہر ایک پر پورا قرضہ لازم ہے۔ اور جب ہر ایک پر پورا قرضہ لازم ہے تو ہر ایک سے پورا قرضہ وصول کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر قرضخواہوں نے اُن دونوں میں سے ایک سے مطالبہ کر کے قرضہ لے لیا تو اس کو اپنے ساتھی سے واپس لینے کا اختیار اس وقت ہوگا جب نصف قرضہ سے زائد ادا کر دے۔ چنانچہ نصف قرضہ ادا کرنے کی صورت میں اپنے ساتھی سے قطعاً رجوع نہ کرے۔ اور نصف سے زائد ادا کرنے کی صورت میں صرف مقدار زائد واپس لے سکتا ہے۔ اس پر کفالۃ الرجلین کے پہلے مسئلہ میں دو دلیلیں گذر چکی ہیں ملاحظہ فرمالیں۔

دو غلام ایک ہی بدلِ کتابت پر مکاتب بنائے گئے اور ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے مولیٰ کے لئے کفیل ہو گیا تو کفالت استحساناً جائز ہے

قال واذا كوتب العبد ان كتابة واحدة وكل واحد منهما كفيل عن صاحبه فكل شئ اداه احدهما رجع على صاحبه بنصفه ووجهه ان هذا العقد جائز استحسانا وطريقه ان يجعل كل واحد منهما اصيلا في حق وجوب

الالف عليه فيكون عتقهما معلقا باداله ويجعل كفيلا بالالف في حق صاحبه وسنذكره في المكاتب ان شاء الله تعالى واذاعرف ذلك فما اداه احدهما رجع بنصفه على صاحبه لاستوائهما ولو رجع بالكل لاتتحقق المساواة

ترجمہ......اور اگر دو غلام، کتابت واحدہ کے تحت مکاتب کئے گئے اور ان میں سے ہر ایک غلام دوسرے کی طرف سے کفیل ہوا ہے تو ان دونوں میں سے ایک جو کچھ ادا کرے وہ اس کا نصف اپنے ساتھی سے واپس لے سکتا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا عقد کفالہ استحساناً جائز ہے۔ اور جواز کا طریقہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو اُس پر ایک ہزار واجب ہونے کے حق میں اصیل قرار دیا جائے گا۔ پس ان دونوں کا آزاد ہونا ایک ہزار ادا کرنے پر معلق ہوگا۔ اور ہر ایک کو اس کے ساتھی کے حق میں کفیل قرار دیا جائے گا اور ہم اس کو کتاب المکاتب میں انشاءاللہ ذکر کریں گے۔ اور جب یہ معلوم ہو چکا تو اُن میں سے ایک نے جو کچھ ادا کیا اس کا نصف اپنے ساتھی سے واپس لے کیونکہ دونوں مساوی ہیں۔ اور اگر ادا کیا ہوا پورا واپس لے گا تو مساوات متحقق نہ ہوگی۔

تشریح......صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے دو غلاموں کو ایک عقدِ کتابت میں مکاتب کیا مثلاً یہ کہا کہ میں نے تم دونوں کو ایک سال کی میعاد پر ایک ہزار درہم کے عوض مکاتب کیا۔ اور دونوں غلاموں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے مولیٰ کے لئے کفیل ہو گیا تو یہ ہمارے نزدیک استحساناً جائز ہے اور قیاساً جائز نہیں ہے اور قیاس ہی کے مطابق امام مالکؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول ہے۔ اور اگر مولیٰ نے دونوں غلاموں کو علیحدہ علیحدہ مکاتب کیا اور دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی دوسرے غلام کی طرف سے کفیل ہو گیا تو یہ قیاساً اور استحساناً دونوں طرح ناجائز ہے۔

عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں مکاتب بدلِ کتابت کا کفیل ہوا ہے حالانکہ مکاتب اگر بدلِ کتابت کے علاوہ دوسرے قرضہ کا کفیل ہو جاتا تو باطل تھا اور مکاتب کے علاوہ دوسرا آدمی اگر بدلِ کتابت کا کفیل ہو جاتا تو یہ بھی باطل تھا۔ پس جب مکاتب کا کفیل ہونا اور بدلِ کتابت کا کفالہ ان دونوں میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ باطل ہے تو دونوں کے اجتماع کی صورت میں یعنی مکاتب جب بدلِ کتاب کا کفیل ہو جائے تو کفالہ بدرجہ اولیٰ باطل ہوگا۔ رہی یہ بات کہ مکاتب کا کفیل ہونا اور بدلِ کتابت کا کفالہ کیوں باطل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کفالہ ایک تبرع ہے اور مکاتب تبرعات کا مالک نہیں ہوتا۔ اس لئے مکاتب کا کفیل ہونا باطل ہے اور بدلِ کتابت کا کفالہ اس لئے باطل ہے کہ کفالہ دینِ صحیح کا جائز ہوتا ہے حالانکہ بدلِ کتاب دینِ صحیح نہیں ہوتا۔

اور وجہِ استحسان یہ ہے کہ کفالہ کی اس صورت کو صحیح کرنے کے لئے یہ کہا جائے گا کہ دونوں غلاموں میں سے ہر ایک پر ایک ہزار کا وجوب اصالۃً ہے نہ کہ کفالۃً اور دونوں کی آزادی ایک ہزار ادا کرنے پر معلق ہے۔ گویا مولیٰ نے دونوں غلاموں میں سے ہر ایک سے یوں کہا کہ اگر تو نے ایک ہزار درہم ادا کر دیئے تو تم دونوں آزاد ہو۔ پس دونوں میں سے جو بھی ایک ہزار ادا کرے گا اُس کے ادا کرنے سے دونوں غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور مولیٰ دونوں میں سے ہر ایک سے جمیع مال یعنی ایک ہزار کا مطالبہ بحکم اصالت کرے گا نہ کہ بحکم کفالت۔ خلاصہ یہ کہ یہ ایک ہزار درہم، بدلِ کتابت نہیں ہے بلکہ یہ ایک ہزار کی ادائیگی پر آزادی کو معلق کرنا ہے۔ اور مال ادا کرنے پر آزادی کو معلق کرنے اور مکاتبت کے درمیان فرق ہے۔ جیسا کہ بابُ العتق علی جُعل ج ۲ میں یہ بحث گذر بھی چکی ہے اور مزید تفصیل ،

کتاب المکاتب میں ذکر کریں گے۔ پس جب دونوں میں فرق ہے تو ایک ہزار کی ادائیگی پر آزادی کو معلق کرنے کی صورت میں دونوں غلام مکاتب نہ کہلائیں گے۔اور یہ ایک ہزار بدلِ کتابت نہ کہلائے گا۔اس کے بعد جب دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کو اس کے ساتھی کے حق میں ایک ہزار کا کفیل قرار دیا جائیگا تو نہ مکاتب کا کفیل ہونا لازم آئے گا اور نہ بدلِ کتابت کا کفالہ لازم آئے گا۔ حالانکہ مسئلہ مذکورہ میں انہیں دو باتوں کی وجہ سے کفالہ کو باطل اور ناجائز کہا گیا تھا۔پس جب یہ دونوں باتیں لازم نہیں آئیں تو کفالہ بھی درست ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ محض اس مسئلہ کو صحیح کرنے کے لئے ضرورۃ دونوں غلاموں میں سے ہر ایک پر پورا مال واجب کیا گیا ہے۔ورنہ حقیقت یہ ہے کہ ایک ہزار درہم دونوں کی آزادی کا بدل ہے ایک ہزار درہم کی رقم دونوں پر منقسم ہوکر پانچ پانچ سو واجب ہوں گے۔اس مسئلہ کے علاوہ دوسری جگہوں پر حقیقت ہی کا اعتبار ہوگا بہر حال جب یہ تفصیل معلوم ہوچکی تو دونوں غلاموں میں سے ایک غلام جو بھی رقم ادا کرے گا قلیل یا کثیر اس کا نصف اپنے ساتھی سے واپس لینے کا مجاز ہوگا۔ کیونکہ دونوں غلام کتابت میں برابر ہیں بایں طور کہ کل بدل دونوں میں سے ہر ایک پر پورا پورا واجب ہے اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے پورے مال کا کفیل بھی ہے۔پس اس مساوات اور برابری کو ثابت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ دونوں میں سے ایک نے جو کچھ ادا کیا اس کا نصف دوسرے ساتھی سے واپس لے لے۔ کیونکہ اگر ادا کیا ہوا پورا مال واپس لے گا تو مساوات متحقق نہ ہوگی۔اور اگر بالکل واپس نہ لے تو بھی مساوات متحقق نہ ہوگی۔

سوال یہاں ایک سوال ہوسکتا ہے وہ یہ کہ مذکورہ ایک ہزار درہم حقیقت میں دونوں غلاموں کی آزادی کا عوض ہے پس دونوں پر نصف نصف واجب ہوگا اور جب دونوں پر نصف نصف واجب ہے تو ادا کرنے والے کو نصف تک رجوع کرنے کا اختیار نہ ہونا چاہئے کیونکہ نصف تو خود اسی پر واجب ہے۔ ہاں نصف سے زائد رقم ادا کرنے کی صورت میں مقدار زائد واپس لے سکتا ہے؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ادا کرنے والے کو نصف تک رجوع کرنے کا اختیار نہ دیا جائے تو مولیٰ پر تفریق صفقہ ہوجائے گا بایں طور کہ ادا کی ہوئی نصف رقم یعنی پانچ سو درہم اگر خاص طور پر ادا کرنے والے کی طرف سے واقع ہوں تو یہ اپنے حصہ سے بری ہو جائے گا اور مکاتب جب اپنے حصہ دین سے بری ہوجاتا ہے تو وہ آزاد ہوجاتا ہے۔لہٰذا یہ بھی ایک ہزار بدلِ کتابت کا نصف ادا کرنے سے آزاد ہوجائے گا۔اور اس کا ساتھی علیٰ حالہٖ مکاتب رہے گا۔ حالانکہ مولیٰ نے ان دونوں پر یہ شرط کی تھی کہ دونوں ایک ساتھ ادا کریں اور ایک ساتھ آزاد ہوں۔پس تفریق صفقہ سے بچنے کے لئے یہ درخواست کی گئی کہ دونوں میں سے ایک جو کچھ ادا کرے اس کا نصف اپنے ساتھی سے لے لے تاکہ ادائیگی بھی ایک ساتھ دونوں کی طرف سے ہو اور دونوں ایک ساتھ آزاد ہوں۔

دونوں مکاتبوں نے کچھ ادا نہیں کیا اور مولیٰ نے ایک کو آزاد کردیا تو آزاد کرنا درست ہے

قال ولو لم يؤدّيا شيئا حتى اعتق المولى احدهما جاز العتق لمصادفته ملكه وبرى عن النصف لانه مارضي بالتزام المال الاليكون المال وسيلة الى العتق وما بقي وسيلة فيسقط ويبقى النصف على الاخر لان المال في الحقيقة مقابل برقبتهما وانما جعل على كل واحد منهما احتيالا لتصحيح الزمان واذا جاء العتق استغنى عنه فاعتبر مقابلا برقبتهما فلهذا ينتصف وللمولى ان ياخذ بحصة الذى لم يعتق ايهما شاء المعتق بالكفالة وصاحبه بالاصالة فان اخذ الذى اعتق رجع على صاحبه بما يؤدى لانه مؤدٍ عنه بامره وان اخذ الاخر لم يرجع على المعتق بشئ لانه اذى عن نفسه والله أعلم

ترجمہ ...... اور اگر دونوں نے کچھ ادا نہیں کیا یہاں تک کہ مولی نے ان دونوں میں سے ایک کو آزاد کردیا تو آزاد کرنا جائز ہے۔ کیونکہ آزادی نے مولی کی ملک کو پالیا ہے اور وہ نصف مال کتابت سے بری ہوگیا ہے۔ اس لئے کہ وہ غلام جس کو آزاد کیا گیا ہے مال لازم کرنے پر راضی نہیں ہوا تھا مگر اس لئے تاکہ مال آزاد ہونے کا وسیلہ ہو۔ اور مال چونکہ وسیلہ باقی نہیں رہا اس سے مال ساقط ہو جائے گا۔ اور دوسرے پر نصف باقی رہے گا اس لئے کہ مال حقیقت میں دو غلاموں کا مقابل ہے اور ان میں سے ہر ایک پر اس لئے مقرر کیا گیا تھا تاکہ کفالہ صحیح ہونے کا حیلہ ہو جائے۔ اور جب آزادی آ گئی تو حیلہ سے استغنا ہوگیا۔ پس مال مذکور دونوں غلاموں کے مقابل شمار کیا گیا۔ اور اسی وجہ سے وہ آدھا آدھا کیا گیا۔ اور مولی کو اختیار ہے کہ اس غلام کا حصہ جو آزاد نہیں ہوا دونوں میں سے جس سے چاہے لے لے۔ آزاد شدہ سے کفالہ کی وجہ سے اور اس کے ساتھی سے اصالت کی وجہ سے پس اگر مولی نے اس سے لیا جس کو آزاد کیا گیا ہے تو وہ اپنے ساتھی سے جو کچھ ادا کیا ہے واپس لے۔ کیونکہ وہ اس کی طرف سے اس کے حکم سے ادا کرنے والا ہے اور اگر دوسرے سے لیا تو وہ آزاد شدہ سے کچھ نہیں لے گا۔ کیونکہ اس نے اپنی ذات کی طرف سے ادا کیا ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر دو غلاموں کو کتابت واحدہ کے تحت مکاتب کیا گیا اور دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل ہوگیا مگر ابھی تک دونوں میں سے کسی نے کچھ ادا نہیں کیا یہاں تک کہ مولی نے ایک کو آزاد کردیا تو یہ آزاد کرنا جائز ہے۔ کیونکہ مولی نے غلام اس حال میں آزاد کیا ہے کہ وہ اس کا مملوک ہے اس لئے کہ مکاتب پر جب تک بدل کتابت کا کوئی حصہ باقی رہتا ہے تو وہ مولی کا مملوک ہوتا ہے اور یہاں یہ فرض کیا گیا ہے کہ ابھی تک کچھ ادا نہیں کیا ہے۔ پس جب مکاتب نے بدل کتابت کا کچھ حصہ ادا نہیں کیا تو وہ مملوک ہوگا اور مملوک کو آزاد کرنا چونکہ جائز ہے۔ اس لئے اس کو آزاد کرنا بھی جائز اور نافذ ہوگا اور جب یہ مکاتب آزاد ہوگیا تو آدھے بدل کتابت سے بری ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے اپنے اوپر مال اس لئے لازم کیا تھا تاکہ یہ مال آزاد ہونے کا وسیلہ اور ذریعہ ہو مگر چونکہ آزادی دوسرے طریقہ پر حاصل ہوگئی ہے اس لئے مال کا وسیلہ آزاد ہونا باقی نہ رہا۔ اور جب مال کا وسیلہ ہونا باقی نہ رہا تو بدل کتابت میں سے نصف ساقط ہوگیا اور ایک نصف دوسرے مکاتب پر باقی رہا۔ کیونکہ مال حقیقت میں دونوں مکاتبوں کی آزادی کا عوض ہے اور سابقہ مسئلہ میں ہر ایک پر پورا پورا بدل کتابت واجب کرنا کفالہ کے صحیح کرنے کے لئے محض ایک حیلہ تھا مگر جب ایک مکاتب آزاد ہوگیا تو اس حیلہ کی چنداں ضرورت نہ رہی اور اس مال کتابت کو دونوں مکاتبوں کی آزادی کا مقابل ٹھہرا کر آزاد شدہ مکاتب کو نصف بدل کتابت سے بری کردیا گیا۔ اور دوسرے مکاتب پر نصف بدل کتابت باقی رکھا گیا اور اس نصف بدل کتابت کے بارے میں مولی کو اختیار ہے کہ وہ اس کا مطالبہ آزاد شدہ مکاتب سے کرے یا غیر آزاد شدہ مکاتب سے کرے۔ آزاد شدہ، مکاتب سے مطالبہ کا حق کفالہ کی وجہ سے ہوگا اور دوسرے سے مطالبہ کا حق اس لئے ہوگا کہ اس پر اصالۃً واجب ہے۔ اب اگر آزاد شدہ مکاتب نے ادا کیا تو وہ اپنے ساتھی سے واپس لے گا۔ کیونکہ اس نے اس کے حکم سے ادا کیا ہے۔ اور کفیل جب مکفول عنہ کے حکم سے ادا کرتا ہے تو کفیل کو مکفول عنہ سے رجوع کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اور اگر خود غیر آزاد شدہ مکاتب نے ادا کیا ہو تو اس کو آزاد شدہ سے واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ اس نے جو کچھ ادا کیا اپنی طرف سے ادا کیا ہے۔ اور اپنی طرف سے ادا کرنے والے کو رجوع کا اختیار نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس کو بھی رجوع کا اختیار نہ ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اشکال یہاں ایک اشکال ہے۔ وہ یہ کہ مولی جب آزاد شدہ مکاتب سے مطالبہ کرے گا تو اس سے کفیل ہونے کی وجہ سے مطالبہ کیا

جائے گا۔ اِس سے معلوم ہوا کہ بدلِ کتابت کا کفالہ صحیح ہے حالانکہ بدلِ کتابت کا کفالہ باطل ہے؟

جواب...... یہ ہے کہ سابقہ مسئلہ میں گذر چکا کہ ان دونوں میں سے ہر ایک پر پورے مال کا مطالبہ واجب تھا مگر جب نصف ساقط ہو کر نصف رہ گیا تو یہ اُسی صفت پر رہے گا جس پر ثابت ہوا تھا۔ کیونکہ بقا ثبوت کے موافق ہوتی ہے۔اور سابق میں گذر چکا کہ یہ مال، بدلِ کتابت نہیں ہے بلکہ اِس کی ادائیگی پر آزادی کو معلق کیا گیا ہے۔اور یہ مال جب بدلِ کتابت نہیں ہے تو اس کا کفالہ بھی درست ہوگا۔

اللّٰھم اغفر لی ولوالدیّ ولکاتبہ

جمیل احمد عفی عنہ

بَـــابُ كَـفَـــالَةِ الـعَـبْـدِوَعَـنْـــهُ

ترجمہ ۔۔۔ یہ باب غلام کے کفیل ہونے اور اسکی طرف سے کفیل ہونے کے بیان میں ہے

تشریح ۔۔۔ سابقہ ابواب میں آزاد کے کفیل ہونے اور آزاد کی طرف سے کفیل ہونے کے احکام ذکر کئے گئے تھے اب اس آخری باب میں غلام کے کفیل ہونے اور غلام کی طرف سے کفیل ہونے کے احکام مذکور ہیں۔ اور بنوآدم میں چونکہ حریت اصل ہے اور آزاد ہی اشرف ہے اس لئے آزاد آدمی سے متعلق کفالہ کے احکام پہلے ذکر کئے گئے اور غلام سے متعلق کفالہ کے احکام بعد میں ذکر کئے گئے۔

ایک شخص غلام کی طرف سے مال کا کفیل ہوا تو غلام سے آزادی کے بعد وصول کیا جائے گا

ومن ضمن عن عبد مالا لايجب عليه حتى يُعتق ولم يسم حالاولا غيره فهو حال لان المال حال عليه لوجود السبب وقبول الذمة الاانه لا يطالب به لعسرته اذ جميع مافي يده ملك المولى ولم يرض بتعلقه به في الحال والكفيل غير معسر فصار كما اذا كفل عن غائب اومفلس بخلاف الدين المؤجل لانه متاخر بمؤخر ثم اذا ادى رجع على العبد بعد العتق لان الطالب لا يرجع عليه الابعد العتق فكذا الكفيل لقيامه مقامه

ترجمہ۔۔۔ اور اگر کوئی شخص کسی غلام کی طرف سے ایسے مال کا کفیل ہوا جو اس پر واجب الادا نہیں ہے یہاں تک کہ آزاد کیا جائے اور حال اور غیر حال کا ذکر نہیں کیا تو یہ کفالہ حالی ہے۔ اس لئے کہ غلام پر مال فی الحال واجب ہے کیونکہ سبب بھی موجود ہے اور قبولِ ذمہ بھی موجود ہے مگر یہ کہ غلام سے اس کی تنگدستی کی وجہ سے مطالبہ نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ جو کچھ غلام کے قبضہ میں ہے سب اس کے مولی کی ملک ہے اور مولی فی الحال غلام کے ساتھ قرضہ متعلق ہونے پر راضی نہیں ہوا ہے۔ اور کفیل تنگدست بھی نہیں ہے۔ پس ایسا ہو گیا جیسے کسی غائب یا مفلس (بتشدید اللام) کی) طرف سے کفیل ہوا۔ برخلاف میعادی قرضہ کے۔ کیونکہ وہ مؤخر کرنے والے سبب سے مؤخر ہے۔ پھر جب کفیل نے (فی الحال) ادا کیا تو وہ غلام سے آزاد ہونے کے بعد واپس لے گا۔ کیونکہ مکفول لہٗ بھی اس سے نہیں لے سکتا مگر آزاد ہونے کے بعد۔ پس اسی طرح کفیل، کیونکہ مطالبہ میں کفیل، مکفول لہٗ کے قائم مقام ہے۔

تشریح۔۔۔۔ صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص غلام کی طرف سے ایسے مال کا کفیل ہوا۔ جو مال غلام پر واجب تو فی الحال ہو گیا ہے لیکن اُس سے لیا جائے گا آزادی کے بعد اور کفالہ میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں کیا گیا کہ کفیل سے فی الحال مطالبہ کیا جائے گا یا فی الحال مطالبہ نہیں کیا جائے گا تو کفیل فی الحال ماخوذ ہوگا۔ مثلاً غلام نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کر کے یہ سمجھ کر کہ نکاح درست ہو گیا حالانکہ نکاح جائز نہیں ہوا۔ شبہۂ اس عورت سے وطی کر لی تو مالِ وطی یعنی عقر غلام پر فی الحال واجب ہو گیا لیکن فی الحال ماخوذ نہ ہوگا بلکہ آزاد ہونے کے بعد ماخوذ ہوگا۔ اور جیسے غلام نے کسی شخص کا مال تلف کرنے کا اقرار کیا حالانکہ مولیٰ نے اس کی تکذیب کی ہے یا کسی آدمی نے غلام کو قرض دیا یا اس کے ہاتھ مال فروخت کیا حالانکہ یہ غلام مجحور ہے۔ تو ان صورتوں میں مال، فی الحال غلام کے ذمہ واجب ہو گیا لیکن ماخوذ آزاد ہونے کے بعد ہو سکتا ہے۔ پس غلام کی طرف سے ایسے مال کی کسی شخص نے کفالت کر لی اور اسکی کوئی تفصیل نہیں کی گئی کہ کفیل سے فی الحال

مطالبہ ہوگا یا فی الحال مطالبہ نہ ہوگا تو یہ مال کفیل پر فی الحال واجب الادا ہے یعنی مکفول لہٗ کفیل سے فی الحال مطالبہ کرنے کا مجاز ہے۔ اگرچہ مکفول عنہ یعنی غلام سے آزادی کے بعد مطالبہ کا مجاز ہوگا۔ مذکورہ صورتوں میں کفالہ تو اس لئے درست ہے کہ کفیل اس مال کا کفیل ہوا ہے جو اصیل یعنی غلام پر مضمون ہے اور کفیل اس مال کو ادا کرنے پر قادر بھی ہے۔ اور اموالِ مضمونہ کا کفالہ چونکہ جائز ہے بشرطیکہ کفیل اس کو ادا کرنے پر قادر ہو اس لئے اس مال کا کفالہ جائز ہے۔ اور کفیل سے فی الحال مطالبہ کرنا اس لئے جائز ہے کہ مکفول عنہ یعنی غلام پر مال کا وجوب فی الحال ہے۔ اور غلام پر فی الحال، مال اس لئے واجب ہے کہ وجوبِ مال کا سبب یعنی بغیر مولیٰ کی اجازت کے نکاح کر کے وطی کرنا وغیرہ پایا گیا ہے۔ اور غلام کا ذمہ بھی قبولیت مال کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یعنی غلام کا ذمہ اس قابل ہے کہ اس پر مال ثابت کیا جا سکے۔ اور کوئی میعاد بھی موجود نہیں ہے۔ پس جب وجوبِ مال کا سبب بھی موجود ہے اور قبولیت ذمہ بھی موجود ہے اور کوئی اجل اور میعاد ذکر نہیں کی گئی تو غلام پر یہ مال فی الحال واجب ہوگا لیکن ایک مانع یعنی غلام کی تنگدستی کی وجہ سے اُس سے مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ اور غلام اس لئے تنگدست ہے کہ جو کچھ غلام کے قبضہ میں ہے وہ سب مولیٰ کی ملک ہے اور مولیٰ اس بات پر بھی رضامند نہیں ہوا کہ اس کی ملک یعنی غلام کے ساتھ فی الحال کسی کا قرضہ متعلق ہو۔ پس جب غلام تنگدست ہے اور مولیٰ اس کے ساتھ قرضہ وغیرہ متعلق ہونے پر راضی نہیں ہوا تو مولیٰ کے حق کی وجہ سے غلام سے فی الحال مطالبہ مؤخر کیا جائیگا۔ اور کفیل چونکہ تنگدست نہیں ہے اس لئے اس کے حق میں یہ مانع بھی موجود نہ ہوگا۔ اور جب کفیل کے حق میں مانع موجود نہیں ہے تو اس سے فی الحال مطالبہ کرنا بھی جائز ہوگا۔ اور یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی غائب کی طرف سے کوئی شخص کفیل ہو گیا تو کفیل فی الحال ماخوذ ہوگا اگرچہ مکفول عنہٗ سے اس کی غیبت کی وجہ سے فی الحال وصول کرنا متعذر ہے اور یہ مُفلّس کی طرف سے کفیل ہونے کی مانند ہو گیا۔ مُفلّس (بتشدید اللام) اس کو کہتے ہیں جس کے مُفلس ہونے کا قاضی نے اعلان کر دیا ہو۔ ایسے شخص سے کسی حقدار کو فی الحال مطالبہ کا اختیار نہیں ہوتا۔ پس اگر اس مُفلّس کی طرف سے کوئی شخص کفیل ہو گیا تو کفیل سے فی الحال مطالبہ ہوگا اگرچہ مکفول عنہ یعنی مُفلّس سے فی الحال مطالبہ نہیں ہوگا بلکہ افلاس ختم ہونے کے بعد مطالبہ ہوگا۔ اسی طرح غلام سے اس کی تنگدستی اور حقِ مولیٰ کی وجہ سے فی الحال مطالبہ نہیں ہوگا۔ لیکن کفیل سے فی الحال مطالبہ ہوگا۔

بخلاف الدین المؤجل - سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال۔۔۔ یہ ہے کہ جب غلام سے اُس کی آزادی کے بعد مال کا مطالبہ کیا جائے گا تو اِس مال کو میعادی قرضہ ''کیوں'' نہ قرار دیا جائے۔ یعنی یہ کہا جائے کہ یہ قرضہ غلام پر فی الحال واجب الادا نہیں ہے بلکہ مؤجل اور میعادی ہے۔ اور جب غلام یعنی مکفول عنہٗ پر قرضہ میعادی ہے۔ تو کفیل سے بھی میعاد پوری ہونے کے بعد مطالبہ کیا جائے گا؟

جواب۔۔۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دینِ مؤجل میں ''دین'' مکفول عنہٗ سے ایسے امر کی وجہ سے مؤخر ہے جو تاخیر کو واجب کرتا ہے اور وہ امر ''تاجیل'' ہے۔ اور کفیل نے اس کا التزام کیا ہے جو مکفول عنہ پر واجب ہے پس جب مکفول عنہ پر دینِ مؤجل ہے تو کفالہ بھی دینِ مؤجل کا ہوگا اور جب ''کفالہ'' ''دینِ مؤجل'' کا ہوا تو کفیل سے فی الحال مطالبہ نہ ہوگا۔ بلکہ اجل اور میعاد کے بعد مطالبہ کا حق ہوگا۔ اور رہا متن کا مسئلہ تو اس میں غلام پر فی الحال ادائیگی واجب تھی لیکن ایک عذر یعنی اس کی تنگدستی اور مولیٰ کے حق کی وجہ سے فی الحال مطالبہ نہیں کیا گیا اور کفیل کے حق میں یہ عذر چونکہ موجود نہیں ہے اس لئے اُس سے فی الحال مطالبہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ جب کفیل نے غلام کی طرف سے مال ادا کر دیا تو کفیل کو غلام کی آزادی کے بعد اس سے واپس لینے کا اختیار ہوگا۔ کیونکہ غلام سے خود مکفول لہٗ کو اس کی آزادی کے بعد مطالبہ کا حق ہے تو مکفول لہٗ کے قائم مقام یعنی کفیل کو بھی آزادی کے بعد مطالبہ کا حق ہوگا۔

کسی نے غلام پر مال کا دعویٰ کیا اور مدعی کے لئے ایک شخص کفیل بنفسہ ہو گیا، غلام فوت ہو گیا تو کفیل بھی بری ہو جائے گا

ومن ادعی علی عبد مالا وکفل له رجل بنفسه فمات العبد بری الکفیل لبراءة الاصیل کما اذا کان المکفول بنفسه حرا

ترجمہ...... اور اگر کسی نے غلام پر مال کا دعویٰ کیا اور مدعی کے لئے ایک شخص کفیل بنفسہ ہو گیا پھر یہ غلام مر گیا تو کفیل بری ہو گیا کیونکہ اصیل بری ہو گیا ہے جیسے اگر مکفول بالنفس کوئی آزاد ہو۔

تشریح...... مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے غلام پر مال کا دعویٰ کیا اور دوسرا شخص مدعی کے لئے غلام کی طرف سے کفیل بنفسہ ہو گیا یعنی غلام کو حاضر کرنے کی ذمہ داری قبول کر لی پھر غلام یعنی مکفول بنفسہ مر گیا تو کفیل بری ہو جائے گا۔ کیونکہ موت کی وجہ سے اصیل (مکفول بنفسہ) بری ہو گیا ہے اور اصیل کی برأت سے کفیل بری ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ اگر مکفول بنفسہ آزاد ہوتا اور بری ہو جاتا تو اس کے بری ہونے سے کفیل بری ہو جاتا ہے۔ پس اسی طرح یہاں بھی ''مکفول بنفسہ غلام'' کے بری ہونے سے کفیل بری ہو جائے گا۔ حاصل یہ کہ ''مکفول بنفسہ'' آزاد ہو یا غلام ہو کفالہ بالنفس متفاوت نہیں ہوتا۔ یعنی دونوں صورتوں میں مکفول بنفسہ کے مرنے سے چونکہ خود اصیل (مکفول بنفسہ) بری ہو جاتا ہے۔ اس لئے کفیل بھی بری ہو جائے گا۔

کسی نے غلام کے رقبہ کا دعویٰ کیا ایک شخص کفیل بنفسہ ہو گیا پھر غلام فوت ہو گیا پھر مدعی نے بیّنہ پیش کئے کہ یہ غلام میرا تھا تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہوگا

قال فان ادّعی رقبة العبد وکفّل به رجل فمات العبد فاقام المدعی البیّنة انه کان له ضمن الکفیل قیمته لان علی المولی ردها علی وجه تخلفها قیمتها وقد التزم الکفیل ذٰلک وبعد الموت یبقی القیمة واجبة علی الاصیل فکذا علی الکفیل بخلاف الاول

ترجمہ پس اگر کسی نے غلام کے رقبہ کا دعویٰ کیا اور ایک شخص اس کا کفیل بنفسہ ہو گیا پھر غلام مر گیا پھر مدعی نے بیّنہ پیش کیا کہ یہ غلام میرا تھا تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ مولیٰ (قابض) پر اس غلام کو واپس کرنا ایسے طور پر واجب ہے کہ اس کی قیمت اس کا خلیفہ ہو۔ اور کفیل نے اسی طرح اس کا التزام کیا ہے اور غلام کی موت کے بعد اصیل پر قیمت واجب رہ جاتی ہے۔ پس یوں ہی کفیل پر باقی رہے گی۔ برخلاف اوّل کے۔

تشریح صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قابض پر دعویٰ کیا کہ جو غلام تیرے قبضہ میں ہے یہ میرا ہے اور ایک دوسرا آدمی اس

غلام کو حاضر کرنے کا کفیل ہو گیا پھر غلام مر گیا پھر مدعی نے کفیل پر بیّنہ پیش کیا کہ جو غلام مر گیا ہے وہ میری ملک تھا تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ جو شخص اس غلام پر قابض ہے اس پر واجب ہے کہ وہ عین غلام مدعی کو واپس کرے اور اگر غلام واپس کرنے سے عاجز ہو تو اس کی قیمت واپس کرے۔ پس جب قیمت کا ضمان، اصیل یعنی قابض پر واجب ہے تو کفیل پر بھی واجب ہوگا۔ کیونکہ کفیل نے اپنے اوپر اُسی چیز کے مطالبہ کو لازم کیا ہے جس چیز کا مطالبہ اصیل یعنی قابض پر ہے اور غلام کے مر جانے کے بعد اصیل یعنی قابض پر چونکہ غلام کی قیمت واجب ہے اسلئے کفیل پر بھی اُس کی قیمت کا مطالبہ واجب ہوگا۔ اس کے برخلاف مسئلہ اولیٰ یعنی من ادعی علی عبدا کہ اس میں زندہ غلام کو حاضر کرنے کی کفالت کی گئی ہے لیکن جب موت کی وجہ سے خود غلام سے اپنے آپ کو سپرد کرنا ساقط ہو گیا تو کفیل سے بھی ساقط ہو جائے گا۔

فوائد ... صاحبِ قدوریؒ کے بیان کے مطابق مذکورہ حکم اس وقت ہے جب کہ مدعی نے غلام میت کے اندر اپنی ملک بیّنہ کے ذریعہ ثابت کی ہو۔ لیکن اگر مدعی کی ملک قابض کے اقرار سے ثابت ہوئی ہو یا مدعی کے بیّنہ پیش نہ کرنے کی صورت میں قابض یعنی مدعیٰ علیہ کے انکارِ قسم سے ثابت ہوئی ہو۔ اور غلام قابض کے قبضہ میں مر گیا ہو تو غلام کی قیمت کا فیصلہ صرف مدعیٰ علیہ یعنی قابض پر ہوگا اور کفیل پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ اقرار حجت قاصرہ ہے اس لئے یہ اقرار کرنے والے کے حق میں حجت ہے کفیل پر حجت نہ ہوگا۔ ہاں اگر کفیل نے بھی اُس چیز کا اقرار کر لیا جس کا اصیل نے اقرار کیا ہے تو کفیل پر بھی غلام کی قیمت کا مطالبہ واجب ہو جائے گا۔

غلام اپنے مولیٰ کے حکم سے مولیٰ کی طرف سے کفیل ہوا پھر آزاد ہو گیا اور اس نے مال ادا کیا یا مولیٰ اپنے غلام کا کفیل ہو گیا پھر غلام آزاد ہو جانے کے بعد مال ادا کیا ان میں سے کوئی بھی اپنے ساتھی سے رجوع نہیں کرے گا

قال واذا كفل العبد عن مولاه بامره فعتق فاداه او كان المولىٰ فكفل عنه فاداه بعد العتق لم يرجع واحد منهما على صاحب وقال زفر يرجع ومعنى الوجه الاول ان لا يكون على العبد دين حتى تصح كفالته بالمال عن المولى اذا كان بامره اما كفالته عن العبد فتصح على كل حال له انه تحقق الموجب للرجوع وهو الكفالة بامره والمانع وهو الرّق قد زال ولنا انها وقعت غير موجبةٍ للرجوع لان المولى لا يستوجب على عبده ديناً وكذا العبد على مولاه فلا تنقلب موجبة ابدا كمن كفل عن غيره بغير امره فاجازه

ترجمہ ... اور اگر غلام اپنے مولیٰ کی طرف سے اس کے حکم سے کفیل ہو گیا پھر وہ آزاد ہو گیا پھر اس نے مال ادا کیا یا مولیٰ اپنے غلام کی طرف سے کفیل ہو گیا پھر غلام آزاد ہو جانے کے بعد مولیٰ نے مال ادا کیا تو ان دونوں میں سے کوئی اپنے ساتھی سے رجوع نہیں کرے گا۔ اور امام زفرؒ نے فرمایا کہ واپس لے سکتا ہے۔ اور پہلی صورت کے معنی یہ ہیں کہ غلام پر قرضہ نہ ہو حتیٰ کہ "اس کا" مولیٰ کی طرف سے کفالہ بالمال صحیح ہوگا بشرطیکہ مولیٰ کے حکم سے ہو۔ رہا مولیٰ کا غلام کی طرف سے کفیل ہونا تو ہر حال میں صحیح ہے۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ مُوجب للرجوع یعنی کفالہ بامرہ پایا گیا۔ اور مانع یعنی رقیق ہونا زائل ہو گیا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کفالہ موجب للرجوع واقع نہیں ہوا۔ کیونکہ مولیٰ اپنے غلام پر قرضہ کا مستحق نہیں ہوتا ہے اور یوں ہی غلام اپنے مولیٰ پر۔ پس وہ کبھی بھی موجب للرجوع ہو کر نہیں بدلے گا جیسے کسی

نے دوسرے کی طرف سے بغیر اس کے امر کے کفالت کی ہو پھر مکفول عنہٗ نے اس کو اجازت دیدی۔

تشریح ..... اس عبارت میں دو مسئلے مذکور ہیں۔

ا۔ یہ کہ غلام اپنے مولیٰ کی طرف سے اس کے حکم سے کفیل ہوا تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو اُس پر اس قدر قرضہ ہوگا جو اس کے رقبہ کا احاطہ کرلے اور یا اُس پر قرضہ نہ ہوگا۔ اگر غلام پر دین مستغرق ہو تو قرض خواہوں کے حق کی وجہ سے اس کا کفیل ہونا درست نہ ہوگا۔ اگر چہ مولیٰ کی اجازت سے ہو اور اگر غلام پر دین مستغرق نہ ہو تو اس کا کفیل ہونا جائز ہے بشرطیکہ مولیٰ کے حکم سے ہو۔

۲۔ یہ کہ اگر مولیٰ اپنے غلام کی طرف سے کفیل ہوا تو یہ جائز ہے خواہ کفیل بالنفس ہوا ہو یا کفیل بالمال غلام مدیون ہو یا غیر مدیون ہو۔

پس جب دونوں مسئلوں میں کفالہ درست ہو گیا اور غلام نے اپنے آزاد ہونے کے بعد وہ مال ادا کر دیا جس کا کفیل ہوا تھا یا دوسرے مسئلہ میں مولیٰ نے اپنے غلام کے آزاد ہونے کے بعد مالِ مکفول بہ ادا کر دیا تو پہلے مسئلہ میں غلام کو اپنے مولیٰ سے اور دوسرے مسئلہ میں مولیٰ کو اپنے غلام سے کوئی چیز واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا۔ اور امام زفرؒ نے فرمایا کہ ہر ایک کو اپنے مکفول عنہ سے رجوع کرنے کا اختیار ہے۔ یعنی پہلے مسئلہ میں غلام کو مولیٰ سے رجوع کا اختیار ہے اور دوسرے مسئلہ میں مولیٰ کو غلام سے رجوع کا اختیار ہے۔

صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ پہلے مسئلہ کی مراد یہ ہے کہ غلام پر قرضہ نہ ہو اسی کو خادم نے پہلے مسئلہ کی دوسری صورت بنا کر پیش کیا ہے یعنی غلام کا اپنے مولیٰ کی طرف سے اس کے حکم سے کفیل بالمال ہونا اس وقت درست ہوگا۔ جب غلام پر کسی کا قرضہ نہ ہو۔ اور رہا مولیٰ کا غلام کی طرف سے کفیل ہونا تو بہر صورت صحیح ہے۔ خواہ کفالہ بالمال ہو یا کفالہ بالنفس ہو۔ غلام پر قرضہ ہو یا قرضہ نہ ہو۔

حضرت امام زفرؒ کی دلیل ..... یہ ہے کہ مالِ مکفول کو مکفول عنہٗ سے واپس لینے کا سبب یہ ہے کہ کفالہ مکفول عنہٗ کے حکم سے ہو اور یہاں یہ سبب موجود ہے اور مانع یعنی اس کا غلام ہونا زائل ہو گیا کیونکہ مولیٰ کے کفیل ہونے کی صورت میں مولیٰ نے بھی اپنی آزادی کے بعد مکفول لہٗ کو مال مکفول بہ ادا کیا ہے پس جب رجوع کا سبب بھی پایا گیا اور مانع رجوع بھی زائل ہو گیا تو پہلے مسئلہ میں غلام کو اپنے مولیٰ سے اور دوسرے مسئلہ میں مولیٰ کو اپنے غلام سے رجوع کا اختیار حاصل ہوگا۔

ہماری دلیل ..... یہ ہے کہ غلام کا اپنے مولیٰ کی طرف سے یا مولیٰ کا اپنے غلام کی طرف سے کفیل ہونا مُوجب للرجوع نہیں ہے۔ یعنی دونوں صورتوں میں کفالہ رجوع کا سبب نہیں ہے۔ اس لئے کہ مولیٰ اپنے غلام پر قرضہ کا مستحق نہیں ہوتا۔ اور غلام اپنے مولیٰ پر قرضہ کا مستحق نہیں ہوتا پس جب کسی کو قرضہ کا استحقاق حاصل نہیں ہے تو یہ کفالہ غیر مُوجِب للرجوع ہو کر واقع ہوگا اور جو کفالہ غیر موجب للرجوع ہو کر واقع ہوا ہو وہ کبھی بھی بدل کر موجب للرجوع نہیں ہو سکتا یعنی جب ابتداء میں مُوجِب للرجوع نہیں ہے تو بدل کر انتہاء میں بھی مُوجب للرجوع نہیں ہوگا۔ اور جب یہ کفالہ مُوجب للرجوع نہیں ہے تو مکفول لہٗ کو ادا کرنے کے بعد نہ غلام کو اپنے مولیٰ سے رجوع کرنے کا اختیار ہوگا اور نہ مولیٰ کو اپنے غلام سے رجوع کرنے کا اختیار ہوگا۔ اور اس کی مثال یہ ہے جیسے ایک شخص دوسرے کی جانب سے بغیر اس کے حکم کے کفیل ہو گیا پھر مکفول عنہٗ کو اطلاع ہوئی اور اُس نے کفالہ کی اجازت دے دی پھر کفیل نے مالِ مکفول بہ ادا کر دیا تو کفیل کو مکفول عنہٗ سے رجوع کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ حالتِ بقا میں اگر چہ مکفول عنہٗ کا حکم موجود ہے لیکن ابتداء میں موجود نہیں تھا پس ابتداء میں

مکفول عنہ کا امر نہ پائے جانے کی وجہ سے چونکہ کفیل کو رجوع کا حق نہیں تھا اس لئے انتہا میں بھی رجوع کا حق نہ ہوگا اگرچہ انتہاء "مکفول عنہ" کا امر پایا گیا۔ کیونکہ جو کفالہ غیر موجب للرجوع ہو کر واقع ہو وہ بدل کر موجب للرجوع نہیں ہو سکتا۔

مال کتابت کی کفالت کا حکم

ولا يجوز الكفالة بمال الكتابة حر تكفل به او عبد لانه دين ثبت مع المنافي فلا يظهر في حق صحة الكفالة ولانه لو عجز نفسه سقط ولا يمكن اثباته على هذا الوجه في ذمة الكفيل واثباته مطلقا ينافي معنى الضم لان من شرطه الاتحاد وبدل السعاية كمال الكتابة في قول ابي حنيفة رحمة الله عليه لانه كالمكاتب عنده

ترجمہ اور مال کتابت کا کفالہ جائز نہیں ہے اس کی کفالت آزاد کرے یا غلام کرے اس لئے کہ یہ ایسا قرضہ ہے جو منافی کے باوجود ثابت ہوا ہے۔ پس کفالہ صحیح ہونے کے حق میں ظاہر نہ ہوگا۔ اور اس لئے کہ اگر مکاتب نے اپنے آپ کو عاجز کر دیا تو مال کتابت ساقط ہو جائے گا اور کفیل کے ذمہ میں اس طور پر اس کو ثابت کرنا ممکن نہیں ہے اور اس کو مطلقاً ثابت کرنا ضم کے معنی کے منافی ہے اس لئے کہ ضم کی شرط اتحاد ہے اور امام ابوحنیفہ کے قول میں بدل سعایہ، مال کتابت کے مانند ہے۔ کیونکہ امام صاحب کے نزدیک سعایت کرنے والا مکاتب کے مانند ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ مولیٰ کے لئے مکاتب کی طرف سے مال کتابت کا کفیل ہونا جائز نہیں ہے کفیل خواہ آزاد ہو یا غلام ہو۔ صاحب قدوری نے مال کتابت کہا اور بدل کتابت نہیں کہا کیونکہ مال کتابت کا لفظ بدل کتابت کو شامل ہے اور ہر اس دین کو شامل ہے جو مولیٰ کا مکاتب پر ہو خلاصہ یہ کہ مکاتب کی طرف سے مولیٰ کے لئے نہ بدل کتابت کا کفیل ہونا جائز ہے اور نہ اس دین کا کفیل ہونا جائز ہے جو مولیٰ کا مکاتب پر ہو۔ بدل کتابت کا کفالہ تو اس لئے ناجائز ہے کہ بدل کتابت ایسا دین ہے جو غیر مستقر اور غیر ثابت ہے اور غیر ثابت اس لئے ہے کہ بدل کتابت، منافی یعنی رقیت کے باوجود ثابت ہوا ہے یعنی غلام ہونا اور اس پر مولیٰ کا قرضہ ہونا دونوں میں منافات ہے اس طور پر کہ اگر مکاتب پر بدل کتابت کا ایک درہم بھی باقی ہو تو وہ غلام ہی رہے گا۔ اور مولیٰ چونکہ اپنے غلام پر مال کا مستحق نہیں ہوتا جیسا کہ گذشتہ مسئلہ کے تحت گزر چکا اس لئے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مکاتب پر بدل کتابت کا واجب کرنا صحیح نہ ہو لیکن باری تعالیٰ کے قول **فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا** کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے اور منافی یعنی رقیت کے باوجود مکاتب پر بدل کتابت ثابت ہوا ہے اور جو چیز منافی کے ساتھ ثابت ہو وہ غیر مستقر ہوتی ہے یعنی من وجہ ثابت ہوتی ہے اور من وجہ ثابت نہیں ہوتی۔ پس ثابت ہوا کہ بدل کتابت غیر مستقر ہے۔ یعنی من وجہ ثابت ہے اور من وجہ ثابت نہیں ہے۔ اور جب بدل کتابت غیر مستقر ہے تو کفالہ صحیح ہونے کے حق میں اس کا دین ہونا ظاہر نہ ہوگا۔ کیونکہ کفالہ دین مستقر کا صحیح ہوتا ہے دین غیر مستقر کا کفالہ صحیح نہیں ہوتا۔

بدل کتابت کے غیر مستقر ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر مکاتب اپنے آپ کو بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز کر دے تو بدل کتابت ساقط ہو جائے گا۔ حالانکہ دین مستقر یا تو ادا کرنے سے ساقط ہوتا ہے اور یا دائن کے بری کرنے سے ساقط ہوتا ہے اور یہاں دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہیں پائی گئی ہے۔ لہٰذا بدل کتابت دین غیر مستقر ہوگا۔ بہر حال مذکورہ دونوں دلیلوں سے بدل

كتـــابُ الـحَــوالة

ترجمہ...... یہ کتاب حوالہ کے بیان میں ہے

تشریح...... حوالہ اور کفالہ کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک عقد التزام ہے یعنی جس طرح کفالہ میں کفیل اپنے اوپر اُس چیز کو لازم کرتا ہے جو اصیل پر واجب تھی۔ اسی طرح حوالہ میں محتال علیہ پر وہ چیز لازم کی جاتی ہے جو محیل پر واجب ہوتی ہے اور دونوں کا مقصد توثق اور اعتماد ہے یعنی کفالہ کا مقصد مکفول لہ، کو اطمینان دلانا ہے اور حوالہ میں محتال لہ، کو اطمینان دلایا جاتا ہے۔ اور حوالہ چونکہ برأت اصیل کو متضمن ہے اس لئے وہ بمنزلہ مرکب کے ہے اور کفالہ چونکہ برأت اصیل کو متضمن نہیں ہوتا اس لئے وہ بمنزلہ مفرد کے ہے اور مفرد چونکہ مرکب پر مقدم ہوتا ہے اس لئے کفالہ کو مقدم اور حوالہ کو مؤخر کیا گیا ہے۔

''حوالہ'' زوال اور نقل کے معنیٰ پر دلالت کرتا ہے اسی سے تحویل ہے۔ یعنی ایک شئی کو ایک محل سے دوسرے محل کی طرف منتقل کرنا۔ حوالہ میں چار لفظ بولے جاتے ہیں۔

۱۔ محیل۔ مدیون

۲۔ محتال لہٗ دائن، قرض خواہ

۳۔ محتال علیہ، وہ شخص جس نے حوالہ قبول کیا ہے۔

۴۔ محتال بہ، وہ مال جس کو قبول کیا ہے۔ یعنی نفسِ دَین۔

شریعت کی اصطلاح میں حوالہ کہتے ہیں۔ مدیون کے ذمہ سے مُلتزِم کے ذمہ کی طرف مطالبہ کو منتقل کرنا۔ پھر بعض مشائخ نے کہا کہ حوالہ ہو جانے پر محیل جس طرح مطالبہ سے بری ہو جاتا ہے۔ اسی طرح قرضہ سے بھی بری ہو جاتا ہے۔ اور بعض نے کہا کہ فقط مطالبہ سے بری ہوتا ہے۔ قرضہ سے بری نہیں ہوتا۔ حوالہ کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ حوالہ مطلقہ ، ۲۔ حوالہ مقیدہ

حوالہ مطلقہ جس میں کوئی قید نہ ہو۔ پھر حوالہ مطلقہ کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ میعادی ، ۲۔ غیر میعادی یعنی فی الحال۔

اور حوالہ مقیدہ یہ ہے کہ محیل یعنی مدیون اپنے مدیون کی طرف مطالبہ کو منتقل کر دے۔ مثلاً خالد کے حامد پر ایک ہزار روپیہ ہیں۔ اور حامد کے شاہد پر پندرہ سو روپیہ ہیں۔ پس حامد نے شاہد سے کہا کہ تو میرے قرضہ میں سے ایک ہزار خالد کو دیدے تو یہ حوالہ مقیدہ کہلائے گا۔

حوالہ کی شرعی حیثیت

قال وهي جائزة بالديون قال عليه السلام من أُحيل على ملئى فليتّبع ولانّه التزم ما يقدر على تسليمه فتصح

كالكفالة وانما اختصت بالديون لانها تنبئ عن النقل والتحويل في الدين لا في العين

ترجمہ۔ صاحب قدوریؒ نے کہا اور قرضوں کا حوالہ جائز ہے۔ کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ وہ شخص جو مالدار پر حوالہ کیا جائے تو وہ اتباع کرے اور اس لئے کہ اس نے ایسی چیز کا التزام کیا ہے جس کے سپرد کرنے پر قادر ہے پس حوالہ صحیح ہے جیسے کفالہ صحیح ہوتا ہے۔ اور ''حوالہ'' دیون کے ساتھ خاص کیا گیا۔ اس لئے کہ وہ نقل اور تحویل سے آگاہ کرتا ہے اور تحویل صرف دَین میں ہوتی ہے نہ کہ عین میں۔

تشریح۔ شیخ قدوریؒ فرماتے ہیں کہ قرضوں کا حوالہ جائز ہے اور جواز پر نقلی اور عقلی دونوں طرح کی دلیلیں موجود ہیں۔ چنانچہ نقلی دلیل ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے۔ صحیحین کے الفاظ یہ ہیں مطل الغنى ظلم و اذا اتبع احد كم على ملئ فليتبع یعنی مالدار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے اور جب تم میں سے کسی کو مالدار کے پیچھے ڈالا جائے تو وہ اتباع کرے یعنی محتال لہ حوالہ قبول کرے۔ اور طبرانی میں یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ ہے مطل الغنى ظلم و من اُحِيْلَ على ملئ فليتبع یعنی مالدار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے اور جس شخص کو مالدار پر حوالہ کیا جائے تو وہ اتباع کرے۔ حاصل یہ کہ اگر مدیون اپنا دَین کسی مالدار کی طرف منتقل کرے اور ادائیگی کا ذمہ دار اس کو مقرر کرے تو مالدار کو چاہئے کہ وہ ٹال مٹول نہ کرے بلکہ قبول کرلے اور جب مالدار دین کی ادائیگی قبول کرلے تو دائن یعنی محتال لہ بھی قبول کرلے نخرے بازی نہ کرے۔ یہ روایت کم از کم حوالہ کے جواز پر کھلی شہادت ہے۔

عقلی دلیل...... یہ ہے کہ محتال علیہ نے اپنے اوپر ایسی چیز کو لازم کیا ہے جس کو سپرد کرنے پر قادر ہے۔ اور ایسی چیز کو لازم کرنا جس کو سپرد کرنے پر قادر ہے درست ہے۔ اس لئے کفالہ کی طرح حوالہ بھی درست ہوگا۔ رہی یہ بات کہ حوالہ کو دیون کے ساتھ کیوں خاص کیا گیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حوالہ کے معنی نقل اور تحویل کے ہیں۔ اور تحویل دیون کے اندر تو ممکن ہے لیکن اعیان کے اندر ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ دَین غیر متعین ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کو محتال علیہ بھی ادا کرسکتا ہے اور عین چونکہ متعین ہوتا ہے اس لئے اس کو وہی ادا کرسکتا ہے جس کے پاس موجود ہو۔ پس ثابت ہوا کہ حوالہ دیون کا جائز ہے اور اعیان کا حوالہ جائز نہیں ہے۔ صاحب کفایہ نے اسی بات کو اپنے علمی انداز میں یوں فرمایا کہ حوالہ جو نقل پر دلالت کرتا ہے اُس سے مراد نقل شرعی ہے اور دَین وصفِ شرعی ہے۔ لہٰذا نقل شرعی اُس چیز میں مؤثر ہوگا جو شرعاً ثابت ہے۔ پس دَین جو وصف شرعی ہے اور شرعاً ثابت ہے۔ وہ نقلِ شرعی سے منتقل ہوجائے گا۔ اور رہا عین تو وہ چونکہ حسی ہے اس لئے نقلِ شرعی سے منتقل نہ ہوگا بلکہ نقلِ حسی کی طرف محتاج ہوگا۔ اس سے بھی ثابت ہوا کہ حوالہ دیون میں تو جائز ہے مگر اعیان کا حوالہ جائز نہیں ہے۔

حوالہ محیل محتال لہ اور محتال علیہ کی رضامندی سے صحیح ہوتا ہے

قال و تصح الحوالة برضاء المحيل والمحتال والمحتال عليه اما المحتال فلان الدين حقه وهو الذى ينتقل بها والذمم متفاوتة فلا بد من رضاه واما المحتال عليه فلانه يلزمه الدين ولا لزوم بدون التزامه واما المحيل فالحوالة تصح بدون رضاه ذكره في الزيادات لان التزام الدين من المحتال عليه تصرف في حق نفسه وهو لا يتضرر به بل فيه نفعه لانه لا يرجع عليه اذا لم يكن بامره

ترجمہ ...... اور حوالہ محیل محتال لہ، اور محتال علیہ کی رضامندی سے صحیح ہوتا ہے۔ بہر حال محتال لہ، تو اس لئے کہ قرضہ اسی کا حق ہے اور قرضہ، حوالہ کے ذریعہ منتقل ہوجاتا ہے اور ذمے متفاوت ہوتے ہیں۔ اس لئے محتال لہٗ کی رضامندی ضروری ہے اور رہا محتال علیہ تو اس لئے کہ یہ قرضہ اسی کے ذمہ لازم ہوگا اور بغیر اس کے لازم کئے لزوم نہیں ہوسکتا ہے اور رہا محیل تو حوالہ بغیر اس کی رضامندی کے صحیح ہو جاتا ہے۔ اس کو امام محمدؒ نے زیادات میں ذکر فرمایا ہے۔ اس لئے کہ محتال علیہ کی طرف سے قرضہ کا التزام اپنے حق میں ایک تصرف ہے اور اس سے محیل کو کوئی ضرر بھی نہ پہنچے گا بلکہ اس میں اس کا نفع ہے کیونکہ جب محیل کے امر سے حوالہ نہ ہو تو محتال علیہ، محیل سے واپس بھی نہیں لے سکتا ہے۔

تشریح ...... صاحب قدوری نے فرمایا ہے کہ صحتِ حوالہ کے لئے محیل محتال لہٗ اور محتال علیہ کی رضامندی شرط ہے۔ محتال لہٗ کی رضامندی شرط ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

دلیل ...... اور اس کی دلیل یہ ہے کہ قرضہ محتال لہٗ کا حق ہے اور قرضہ حوالہ کے ذریعہ منتقل بھی ہوجاتا ہے۔ لیکن لوگوں کے ذموں میں تفاوت ہے۔ چنانچہ بعض لوگ قرضہ ادا کرنے میں بڑے کھرے ہوتے ہیں اور بعض لوگ نادہند قسم کے ٹال مٹول کرتے ہیں۔ پس اگر محتال لہٗ کی رضامندی شرط نہ ہو تو بسا اوقات محتال لہ ضرر میں مبتلا ہوسکتا ہے۔ اس طور پر کہ محتال علیہ ایسے شخص کو مقرر کیا گیا ہو جو انتہائی نادہند اور بدمزاج ہے تو ایسی صورت میں چونکہ محتال لہٗ کے لئے اپنا قرضہ وصول کرنا دشوار تر ہوجائے گا۔ اس لئے صحت حوالہ کے واسطے محتال لہٗ کی رضامندی شرط قرار دی گئی ہے۔ اور رہا "محتال علیہ" تو اگر محیل کا محتال علیہ پر قرضہ نہ ہو تو محتال علیہ کی رضامندی بالاجماع شرط ہے۔ اور اگر محیل کا محتال علیہ پر قرضہ ہو تو ہمارے نزدیک اس صورت میں بھی محتال علیہ کی رضامندی شرط ہے۔ لیکن امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس صورت میں محتال علیہ کی رضامندی شرط نہیں ہے۔

ان حضرات کی دلیل ...... یہ ہے کہ جب محیل کا محتال علیہ پر قرضہ ہے تو اس کو اختیار ہے کہ وہ اس کو خود وصول کرے یا دوسرے سے وصول کرائے۔ پس محیل نے حوالہ کے ذریعہ اپنے حق میں تصرف کیا ہے اور اپنے حق میں تصرف کرنے کے لئے کسی کی رضامندی شرط نہیں ہوتی۔ لہٰذا محتال علیہ جو محیل کا قرضدار بھی ہے اس کی رضامندی بھی شرط نہ ہوگی۔ اور یہ ایسا ہے جیسے کسی نے اپنا غلام فروخت کیا ہو تو غلام کی رضامندی شرط نہیں ہوتی کیونکہ مولی نے اپنے حق میں تصرف کیا ہے۔ اور اپنے حق میں تصرف کرنے کے لئے کسی کی رضامندی شرط نہیں ہے لہٰذا غلام کی رضامندی بھی شرط نہ ہوگی۔

ہماری دلیل ...... یہ ہے کہ حوالہ، محیل کی جانب سے محتال علیہ پر قرضہ لازم کرنا ہوتا ہے۔ اور لزوم بغیر التزام کے نہیں ہوسکتا ورنہ ہر شخص دوسرے کے ذمہ جو چاہے گا لازم کر دے گا۔ اس لئے محتال علیہ پر قرضہ لازم ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ خود اپنے اوپر لازم کرے اور جب محتال علیہ نے خود اپنے اوپر قرضہ لازم کیا تو محتال علیہ کی رضامندی پائی گئی۔ پس معلوم ہوا کہ محتال علیہ پر قرضہ لازم ہونے کے لئے اس کی رضامندی بھی شرط ہے۔

اور رہا "محیل" تو امام قدوریؒ نے فرمایا کی حوالہ درست ہونے کے لئے محیل کی رضامندی بھی شرط ہے۔ لیکن امام محمدؒ نے زیادات میں فرمایا کہ "حوالہ" بغیر محیل کی رضامندی کے بھی صحیح ہوجاتا ہے۔

روایت زیادات کی دلیل یہ ہے کہ محتال علیہ کا اپنے اوپر قرضہ لازم کرنا اپنے حق میں تصرف ہے۔ اور اس تصرف سے ''محیل'' کا کوئی نقصان بھی نہیں ہے بلکہ ایک گونہ نفع ہے۔ فوری نفع تو یہ ہے کہ محیل کے ذمہ سے مطالبہ ساقط ہو جائے گا۔ اور نتیجہ یہ نفع ہے کہ حوالہ جب محیل کے حکم سے نہیں ہے تو محتال علیہ کو قرضہ ادا کرنے کے بعد محیل سے رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ ہر شخص کو اپنے ذاتی تصرف کا اختیار ہے بشرطیکہ اس میں دوسرے کا کچھ ضرر نہ ہو پس معلوم ہوا کہ ''حوالہ'' صحیح ہونے کے لئے محیل کی رضامندی شرط نہیں ہے۔

امام قدوریؒ کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ اہل مروت اس کو پسند نہیں کرتے کہ ان کا بار دوسروں پر ہو بلکہ بسا اوقات عار محسوس کرتے ہیں۔ اس لئے محیل یعنی قرضدار کی رضامندی بھی ضروری ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ امام قدوریؒ نے محیل کی رضامندی کو اس وقت شرط قرار دیا ہے جب کہ محیل کا محتال علیہ پر قرضہ ہو اور اس وقت محیل کی رضامندی اس لئے ضروری ہے کہ اس صورت میں محتال علیہ سے محیل کا مطالبہ ساقط ہو جائے گا۔ اور جب اس صورت میں محیل کا مطالبہ ساقط ہو جاتا ہے تو اس حوالہ کے صحیح ہونے کے واسطے محیل کی رضامندی شرط ہوگی۔ حاصل یہ کہ حوالہ کی ابتدا کبھی محیل سے ہوتی ہے اور کبھی محتال علیہ سے۔ اول تو احالہ ہے اور ثانی احتیال ہے۔ اور احالہ فعل اختیاری ہے بغیر ارادہ اور رضامندی کے ممکن نہیں ہے۔ یہی صاحب قدوریؒ کی روایت کی دلیل ہے۔ اور احتیال بغیر محیل کے ارادہ کے محض محتال علیہ کے ارادہ سے مکمل ہو جاتا ہے۔ یہی زیادات کی روایت کی دلیل ہے۔

جب حوالہ مکمل ہو جائے تو محیل دین سے بری ہو جاتا ہے

قال واذا تمت الحوالة برىء المحيل من الدين بالقبول و قال زفرؒ لا يبرأ اعتبارا بالكفالة اذ كل واحد منهما عقد توثق ولنا ان الحوالة النقل لغة ومنه حوالة الغراس والدين متى انتقل عن الذمة لا يبقى فيها اما الكفالة فللضم والاحكام الشرعية على وفاق المعانى اللغوية والتوثق باختيار الاملأ والاحسن فى القضا وانما يجبر على القبول اذا نقد المحيل لانه يحتمل عود المطالبة اليه بالتوى فلم يكن متبرعا

ترجمہ اور جب حوالہ پورا ہو گیا تو قبول کے ساتھ ہی محیل قرضہ سے بری ہو گیا اور امام زفرؒ نے فرمایا کہ کفالہ پر قیاس کرتے ہوئے محیل بری نہ ہوگا۔ اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک عقد توثق ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ''حوالہ'' لغت میں نقل کے معنی میں ہے۔ اور اسی سے ''حوالۃ الغراس'' ہے۔ اور قرضہ جب ذمہ سے منتقل ہو گیا تو ذمہ میں باقی نہ رہے گا۔ اور رہا کفالہ تو وہ ملانے کے معنی میں ہے۔ اور احکام شرعیہ لغوی معنی کے موافق ہوتے ہیں اور توثق زیادہ مالدار اور ادا کرنے میں اچھے آدمی کو اختیار کرنے کے ساتھ ہے۔ اور محتال لہ کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ جب محیل ادا کردے اس لئے کہ مال ہلاک ہونے کی وجہ سے محیل کی طرف مطالبہ کے لوٹ آنے کا احتمال ہے تو محیل متبرع نہیں ہوگا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ محتال لہ اور محتال علیہ کے قبول کرتے ہی جب حوالہ پورا ہو گیا تو محیل، قرضہ سے بری ہو جائے گا۔ اور امام زفرؒ نے فرمایا کہ محیل بری نہ ہوگا۔ اس جگہ دو اختلاف ہیں ایک تو یہ کہ بعض مشائخ کے نزدیک ''محیل'' قرضہ اور مطالبہ دونوں سے بری

ہو جاتا ہے اور بعض کے نزدیک فقط مطالبہ سے بری ہوتا ہے۔قرضہ سے بری نہیں ہوتا۔دوسرا اختلاف امام زفرؒ کا ہے،وہ فرماتے ہیں کہ ''محیل'' قرضہ اور مطالبہ کسی چیز سے بری نہیں ہوگا۔جو حضرات اس کے قائل ہیں کہ ''محیل'' قرضہ اور مطالبہ دونوں سے بری ہو جاتا ہے۔ان کا مستدل یہ مسئلہ ہے کہ اگر محتال لہٗ نے محیل کو حوالہ کے بعد قرضہ سے بری کر دیا تو یہ بری کرنا صحیح نہیں ہے۔اور اگر محتال علیہ کو بری کیا تو یہ بری کرنا صحیح ہے۔پس اگر قرضہ محیل کے ذمہ باقی ہوتا تو اس کو بری کرنا صحیح ہوتا۔اس سے معلوم ہوا کہ حوالہ کی وجہ سے قرضہ محتال علیہ کی طرف منتقل ہو گیا اور محیل قرضہ سے بری ہو گیا ہے اور جو حضرات اس کے قائل ہیں کہ ''محیل'' مطالبہ سے بری ہوتا ہے اور قرضہ سے بری نہیں ہوتا۔اُن کا مستدل یہ مسئلہ ہے کہ اگر محتال لہٗ نے محتال علیہ کو بری کر دیا تو یہ بری کرنا صحیح ہے۔اور یہ ابرا محتال علیہ کے رد کرنے سے رد نہیں ہوگا۔اور اگر قرضہ محتال علیہ کی طرف منتقل ہو جاتا تو محتال علیہ کے رد کرنے سے رد ہو جاتا۔کیونکہ اس وقت ''ابراء'' محتال علیہ کو اُس قرضہ کا مالک کرنا ہوتا جو اس پر ہے اور تملیک رد کرنے سے رد ہو جاتی ہے۔پس معلوم ہوا کہ قرضہ محتال علیہ کی طرف منتقل نہیں ہوا اور محیل اُس سے بری نہیں ہوا بلکہ فقط مطالبہ سے بری ہوا ہے۔بہر حال صحیح قول یہی ہے کہ ''محیل'' قرضہ اور مطالبہ دونوں سے بری ہو جاتا ہے۔اور امام زفرؒ کے نزدیک دونوں سے بری نہیں ہوتا۔امام زفرؒ نے حوالہ کو کفالہ پر قیاس کیا ہے۔اور وجہِ قیاس یہ ہے کہ کفالہ اور حوالہ دونوں میں سے ہر ایک عقدِ توثق ہے۔یعنی مضبوطی کے واسطے کفالہ کی طرح حوالہ بھی کیا جاتا ہے۔پس جس طرح کفالہ میں اصیل یعنی مکفول عنہٗ بری نہیں ہوتا اسی طرح حوالہ میں بھی اصیل یعنی محیل بری نہ ہوگا۔

ہماری دلیل ...... یہ ہے کہ لغت میں حوالہ منتقل کرنے کے معنی میں آتا ہے۔اور اسی سے حوالۃ الغراس، پودہ منتقل کرنے کے معنی میں آتا ہے۔پس حوالہ کے ذریعہ قرضہ کا منتقل ہونا ضروری ہوا اور قرضہ جب محیل کے ذمہ سے منتقل ہو گیا تو محیل کے ذمہ میں باقی نہ رہے گا۔اور جب محیل کے ذمہ میں قرضہ باقی نہ رہا تو محیل بری ہو گیا۔اور رہا کفالہ تو اس کے لغوی معنی ضم (ملانے) کے آتے ہیں۔پس کفالہ میں ضم الذمۃ الی الذمۃ معتبر ہے۔اور یہ اصول ثابت شدہ ہے کہ احکام شرعیہ اپنے لغوی معنی کے موافق ہوتے ہیں۔پس حوالہ کے لغوی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے ''محیل'' قرضہ اور مطالبہ سے بری ہو جائے گا۔اور کفالہ کے لغوی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے مکفول عنہٗ پر قرضہ اور مطالبہ باقی رہے گا۔

والتوثق باختیار الاملاء ...... الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ جب قرضہ محیل سے منتقل ہو کر محتال علیہ پر آ گیا اور محیل بری ہو گیا تو حوالہ، عقد توثق کہاں رہا۔صرف اتنا ہوا کہ پہلے قرضہ محیل پر تھا اور حوالہ کے بعد محتال علیہ پر آ گیا؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ توثق اور مضبوطی کے لئے یہ ضروری نہیں کہ قرضہ دو آدمیوں پر واجب ہو اور قرض خواہ کو دونوں سے مطالبہ کا حق ہو۔بلکہ برأت محیل کے باوجود توثق حاصل ہو جاتا ہے۔بایں طور کہ محیل یعنی قرضدار کی بہ نسبت محتال علیہ زیادہ مالدار ہو یا محیل کی بہ نسبت محتال علیہ ادا کرنے میں حُسن سلوک کا معاملہ کرتا ہو تو ان دونوں صورتوں میں محیل کی بہ نسبت محتال علیہ سے قرضہ وصول کرنے میں زیادہ وثوق اور مضبوطی ہے۔پس معلوم ہوا کہ محیل کی برأت کے باوجود بھی ''حوالہ'' سے توثق حاصل ہو جاتا ہے۔

وانما یجبر علی القبول ...... الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال.... یہ ہے کہ اگر ''محیل' محتال لہٗ کو محتال علیہ کے ادا کرنے سے پہلے قرضہ ادا کر دے تو محتال لہٗ کو قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قرضہ محیل کے ذمہ باقی ہے کیونکہ اگر محیل کے ذمہ قرضہ باقی نہ ہوتا تو محیل قرض ادا کرنے میں ہوتا۔ اور متبرع کے تبرع کو قبول کرنے پر کسی کو مجبور نہیں کیا جاتا۔ پس محتال لہٗ کو قبول کرنے پر مجبور کیا جانا اس بات کی علامت ہے کہ محیل متبرع نہیں ہے۔ اور جب محیل متبرع نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ اس کے ذمہ قرضہ باقی ہے اور حوالہ کرنے سے وہ بری نہیں ہوا ہے؟

جواب.... اس کا جواب یہ ہے کہ حوالہ کی وجہ سے قرضہ کا محتال علیہ کی طرف منتقل ہو کر محیل کا بری ہونا تو یقینی ہے لیکن قرضہ کے ہلاک ہونے کی وجہ سے (بایں طور کہ محتال علیہ حوالہ کا انکار کر دے یا مفلس ہو کر مر جائے) یہ احتمال ہے کہ مطالبہ محیل کی طرف لوٹ آئے اور جب یہ احتمال ہے تو ''محیل' محض متبرع نہیں ہوگا۔ اور جب متبرع نہیں ہوا تو محتال لہٗ کو قبول کرنے پر بھی مجبور کیا جائے گا۔ لیکن اگر یہ سوال کیا جائے کہ محیل قرضہ ادا کرتے وقت تو یقیناً متبرع ہے کیونکہ فی الحال اس پر کوئی قرضہ نہیں ہے۔ اور قرضہ ہلاک ہونے کی وجہ سے محیل کی طرف مطالبہ کا لوٹ آنا ایک موہوم بات ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ متبرع اس کو کہتے ہیں جو دوسرے پر احسان کا ارادہ کرے اور اس کے ذریعہ اپنے اوپر سے ضرر کو دور کرنا مقصود نہ ہو۔ حالانکہ اس ادا سے یہی مقصود ہے۔ کیونکہ محیل نے قرضہ ادا کر کے اپنے اوپر سے مطالبہ کے امکان کو ساقط کر دیا ہے۔ اور تنگدستی کے وقت قید و حبس کے ضرر کو دور کر دیا ہے۔ پس جب اس ادا کرنے میں دفع ضرر بھی مقصود ہے تو محیل متبرع نہیں ہو سکتا۔ اور جب متبرع نہیں ہوا تو محتال لہٗ کو قبول کرنے پر بھی مجبور کیا جائے گا۔

محتال لہٗ کو محیل پر رجوع کا حق ہے یا نہیں

قال ولا يرجع المحتال على المحيل الا ان يتوى حقه و قال الشافعیؒ لا يرجع وان توى لان البراءة قد حصلت مطلقةً فلا يعود الا بسبب جديد ولنا انها مقيدة بسلامة حقه له اذ هو المقصود او تفسخ الحوالة لفواته لانه قابل للفسخ فصار كوصف السلامة فى المبيع

ترجمہ.... اور محتال لہ کو محیل سے رجوع کا حق نہیں ہوگا۔ مگر یہ کہ اس کا حق ہلاک ہو جائے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ رجوع نہیں کرے گا اگرچہ ہلاک ہو جائے کیونکہ محیل کا بری ہونا مطلقاً ثابت ہے لہٰذا قرضہ نہیں عود کرے گا۔ مگر سبب جدید کے ساتھ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ برأت اس کے حق کی سلامتی کے ساتھ مقید ہے اس لئے کہ یہی مقصود ہے۔ یا مقصود فوت ہونے سے حوالہ فسخ ہو جائے گا۔ کیونکہ عقد حوالہ، فسخ کو قبول کرنے والا ہے۔ پس ایسا ہو گیا جیسے مبیع میں سلامتی کا وصف۔

تشریح.... مسئلہ یہ ہے کہ ''حوالہ'' مکمل ہونے کے بعد محتال لہٗ کو محیل سے رجوع کا اختیار نہیں ہوتا۔ ہاں اگر اس کا حق تلف ہو جائے مثلاً محتال علیہ حوالہ کا انکار کر دے یا مر جائے یا حاکم اُس کے مفلس ہونے کا اعلان کر دے تو اس صورت میں 'محتال لہٗ' محیل سے رجوع کر سکتا ہے۔ اور حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ محتال لہٗ کا حق تلف ہونے کے باوجود محتال لہٗ کو محیل سے رجوع کا اختیار نہ ہوگا۔ اسی کے قائل امام احمدؒ ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل.... یہ ہے کہ محیل کا بری ہونا مطلقاً ثابت ہے اس میں یہ کوئی قید نہیں کہ اگر محتال لہٗ کا حق تلف ہوا تو بری نہیں ہو گا۔ بلکہ اُس سے محتال لہٗ کو رجوع کا حق ہوگا۔ بہر حال جب محیل کا بری ہونا مطلقاً ثابت ہے تو محیل پر قرضہ عود نہیں کرے گا۔ الا یہ کہ کوئی

سبب جدید پایا جائے مثلاً محیل نے بذریعہ بیع یا حوالہ کے اپنے اوپر مال مذکور لیا تو محتال لہٗ کا جدید مطالبہ اس پر پیدا ہوگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ محیل کا بری ہونا محتال لہٗ کے حق کی سلامتی کے ساتھ مقید ہے کیونکہ حوالہ سے مقصود یہی ہے کہ محتال لہٗ کا حق صحیح سلامت محفوظ ہو جائے لیکن جب شرط یعنی محتال لہٗ کے حق کی سلامتی فوت ہوگئی تو حوالہ فسخ ہوگیا اور محتال لہٗ کا حق محیل پر عود کر آیا۔ اور جب محتال لہٗ کا حق محیل پر عود کر آیا تو محتال لہٗ کو اس سے رجوع کا اختیار بھی حاصل ہوگیا جیسے مبیع کی سلامتی بیع کے اندر شرط ہوتی ہے اگر چہ لفظوں میں یہ شرط موجود نہ ہو۔ مثلاً ایک آدمی نے کوئی چیز خریدی اور قبضہ سے پہلے وہ ہلاک ہوگئی تو عقد فسخ ہو جائے گا۔ اور مشتری کا حق ثمن کے اندر عود کر آئے گا۔ اس دلیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ مقصودِ حوالہ فوت ہونے کی وجہ سے "حوالہ" بغیر فسخ کئے فسخ ہو جائے گا اور قرضہ محیل پر عود کر آئے گا۔ بعض مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ مقصودِ حوالہ یعنی سلامتیٔ دین فوت ہونے کی وجہ سے حوالہ کو فسخ کیا جائے گا۔ کیونکہ حوالہ فسخ کو قبول کرتا ہے حتیٰ کہ اگر محتال لہٗ اور محیل دونوں فسخ پر راضی ہو گئے تو حوالہ فسخ کر دیا جائے گا۔ اور قرضہ محیل پر عود کر آئے گا۔ جیسے مبیع کی سلامتی کا وصف ہے۔ بایں طور کہ مشتری نے مبیع کو عیب دار پایا اور اس کو رد کرنا چاہا تو بیع کو فسخ کر دیا جائے گا اور مشتری کا ثمن اس کو واپس دلا دیا جائے گا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حوالہ خود فسخ نہیں ہوگا۔ بلکہ فسخ کر کے قرضہ محیل پر لوٹا دیا جائے گا۔

توی کب متحقق ہوتا ہے

قال والتوى عند ابى حنيفة احد الامرين وهو اما ان يجحد الحوالة و يحلف و لا بيّنة له عليه او يموت مفلساً لان العجز عن الوصول يتحقق بكل واحد منهما وهو التوٰى فى الحقيقة و قالا هذان الوجهان ووجه ثالث وهو ان يحكم الحاكم بافلاسه حال حياته وهٰذا بناء على ان الافلاس لا يتحقق بحكم القاضى عنده خلافا لهما لان المال غادٍ ورائح

ترجمہ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہلاک ہونا دو باتوں میں سے ایک ہے اور وہ یہ کہ یا تو محتال علیہ حوالہ کا انکار کرے اور قسم کھائے اور محتال علیہ کے خلاف محیل اور محتال لہٗ کے پاس بینہ نہ ہو یا محتال علیہ مفلس ہو کر مر جائے۔ کیونکہ ان دونوں باتوں میں سے ہر ایک کے ساتھ حق وصول ہونے سے عاجزی متحقق ہو جائے گی اور ہلاک ہونا حقیقت میں یہی ہے۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ یہ دو وجہ ہیں اور ایک تیسری وجہ ہے اور وہ یہ ہے کہ محتال علیہ کی زندگی میں حاکم اس کے افلاس کا حکم دیدے۔ اور یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ امام صاحب کے نزدیک قاضی کے حکم دینے سے افلاس متحقق نہیں ہوتا ہے۔ صاحبین کا اختلاف ہے کیونکہ مال ایسی چیز ہے جو صبح کو آتا ہے اور شام کو چلا جاتا ہے۔

تشریح ... توی "تلف ہونا" مال کا ڈوب جانا۔

صاحب قدوریؒ نے فرمایا کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دو باتوں میں سے ایک کے ذریعہ توی متحقق ہو جائے گا۔

ا۔ محتال علیہ حوالہ کا انکار کردے اور قسم کھالے اور محتال علیہ کے خلاف نہ محیل کے پاس بینہ موجود ہو اور نہ محتال لہٗ کے پاس بینہ ہو۔

۲۔ یا محتال علیہ مفلس ہو کر مر جائے یعنی نہ اس نے مال چھوڑا ہو نہ کسی پر اپنا قرضہ چھوڑا ہو۔ اور نہ اپنے اوپر محتال علیہ کے لئے کفیل چھوڑا ہو۔

دلیل ... یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں محتال لہٗ اپنا حق وصول کرنے سے عاجز ہے۔ پہلی صورت میں تو اس لئے کہ محتال لہٗ محتال علیہ سے

مطالبہ کرنے پر قادر نہیں رہا اور دوسری صورت میں ایسا ذمہ باقی نہیں رہا جس کے ساتھ محتال لہ کا حق متعلق ہو۔ بہر حال حقیقت میں توی (ہلاک ہونا) یہی ہے صاحبین نے فرمایا کہ توی کی دو صورتیں تو یہی ہیں جو ذکر کی گئیں۔ اور تیسری صورت یہ ہے کہ حاکم محتال علیہ کی زندگی میں اس کے افلاس کا حکم دیدے یعنی یہ اعلان کر دے کہ فلاں شخص مفلس ثابت ہو گیا۔ اب اس پر کسی کا مطالبہ مسموع نہیں ہوگا۔ پس اس صورت میں چونکہ محتال لہ اپنا حق وصول کرنے سے عاجز ہے اس لئے اس صورت میں بھی "توی" متحقق ہو جائے گا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک قاضی کے حکم دینے سے افلاس متحقق نہیں ہوتا۔ اور صاحبین کے نزدیک متحقق ہو جاتا ہے۔

امام صاحب کی دلیل...... یہ ہے کہ مال آنے جانے والی چیز ہے۔ ایک آدمی صبح کو مال دار ہوتا ہے اور شام کو فقیر ہو جاتا ہے اور اس کا برعکس۔ پس حاکم نے جس کے افلاس کا حکم دیا ہے بہت ممکن ہے کہ اپنی زندگی میں مالدار ہو جائے۔

محتال علیہ نے محیل سے مال حوالہ کے مثل کا مطالبہ کیا، محیل نے کہا میں نے اپنے اس قرض کے عوض جو تجھ پر تھا حوالہ کیا تو محیل کا قول قبول ہوگا یا نہیں

قال واذا طالب المحتال عليه المحيل بمثل مال الحوالة فقال المحيل احلت بدين لي عليك لم يقبل قوله الا بحجة وكان عليه مثل الدين لان سبب الرجوع قد تحقق وهو قضاء دينه بامره الا ان المحيل يدعي عليه دينا وهو منكر والقول للمنكر ولا يكون الحوالة اقرار امنه بالدين عليه لانها قد تكون بدونه

ترجمہ ...... اور اگر محتال علیہ نے محیل سے مالِ حوالہ کے مثل کا مطالبہ کیا پس محیل نے کہا کہ میں نے اپنے اس قرضہ کے عوض جو تجھ پر تھا حوالہ کیا تھا تو محیل کا قول قبول نہ ہوگا مگر حجت کے ساتھ اور محیل پر قرضہ کے مثل واجب ہوگا۔ اس لئے کہ واپسی کا سبب متحقق ہو گیا اور وہ محیل کا قرضہ اس کے حکم سے ادا کرنا ہے مگر یہ کہ محیل محتال علیہ پر قرضہ کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور محتال علیہ منکر ہے اور منکر کا قول معتبر ہوتا ہے اور حوالہ محتال علیہ کی طرف سے اپنے اوپر قرضہ کا اقرار نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ حوالہ کبھی بغیر قرضہ کے بھی ہوتا ہے۔

تشریح ...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ محتال علیہ نے محیل کی طرف سے قرضہ ادا کرنے کے بعد محیل سے قرضہ کی مقدار مال کا مطالبہ کیا پس محیل نے کہا کہ میرا جو تجھ پر قرض تھا میں نے اس کے عوض کا حوالہ کیا تھا۔ یعنی میں نے یہ کہا تھا کہ میرا جو تجھ پر قرض ہے اُس سے میرا وہ قرض ادا کر دے جو محتال لہ، کا مجھ پر ہے۔ پس اس صورت میں اگر محیل نے بینہ پیش کر دیا تو محتال علیہ کا حقِ رجوع باطل ہو جائے گا۔ اور اگر محیل بینہ پیش نہ کر سکا تو محتال علیہ کا قول مع الیمین معتبر ہوگا اور محیل پر اتنی مقدار واجب ہوگا جتنی مقدار قرضہ محتال علیہ نے ادا کیا ہے دلیل یہ ہے کہ محیل سے قرضہ واپس لینے کا سبب یہ ہے کہ محتال علیہ، محیل کی طرف سے اس کے حکم سے قرضہ ادا کر دے اور یہاں یہ سبب موجود ہے پس جب سببِ رجوع موجود ہے تو محتال علیہ کو محیل سے رجوع کا اختیار حاصل ہوگا۔ ہاں اتنی بات ہے کہ محیل محتال علیہ پر اپنے قرضہ کا دعویٰ کرتا ہے اور محتال علیہ اس کا منکر ہے اور مدعی کے پاس بینہ موجود نہ ہونے کی صورت میں چونکہ منکر کا قول معتبر ہوتا ہے۔ اس لئے یہاں بھی منکر یعنی محتال علیہ کا قول معتبر ہوگا۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ محتال علیہ کا حوالہ کو قبول کرنا محتال علیہ کا اس قرضہ کا اقرار ہے جو محیل کا محتال علیہ پر واجب ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حوالہ چونکہ کبھی بغیر قرضہ کے بھی ہوتا ہے اس لئے حوالہ قبول کرنے سے قرضہ کا

اقرار کرنا لازم نہیں آئے گا۔

محیل نے محتال لہ سے مال کا مطالبہ کیا جو اس کے لئے حوالہ کیا تھا پس محیل اور محتال لہ کا اختلاف ہوا تو کس کا قول قبول ہوگا

قال و اذا طالب المحيل المحتال بما احاله به فقال انما احلتك لتقبضه لي و قال المحتال لابل احلتني بدين كان لي عليك فالقول قول المحيل لان المحتال يدعي عليه الدين وهو ينكر ولفظة الحوالة مستعملة في الوكالة فيكون القول قوله مع يمينه

ترجمہ اور اگر محیل نے محتال لہ سے اس مال کا مطالبہ کیا جو اس کے لئے حوالہ کیا تھا پس محیل نے کہا کہ میں نے تجھ کو اس لئے حوالہ کیا تھا تاکہ تو اس کو میرے واسطے قبول کرے اور محتال لہ نے کہا "نہیں" بلکہ تو نے میرے حوالہ وہ قرضہ کیا تھا جو میرا تجھ پر تھا تو محیل کا قول قبول ہوگا۔ کیونکہ محتال لہ محیل پر قرضہ کا دعویٰ کرتا ہے اور محیل منکر ہے اور لفظ حوالہ، وکالت کے معنی میں مستعمل ہے۔ پس محیل کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب محتال علیہ نے محتال لہ کو قرضہ ادا کردیا تو محیل نے محتال لہ سے اس قرضہ کا مطالبہ کیا اور کہا کہ میں نے اس قرضہ کا وصول کرنا تیرے حوالہ اس لئے کیا تھا تاکہ تو یہ قرضہ میرے لئے وصول کر کے قبضہ کرے۔ اور محتال لہ نے کہا کہ ایسا نہیں ہے بلکہ میرا جو قرضہ تم پر تھا اس کو وصول کرنا میرے حوالے کیا تھا۔ تو اس صورت میں محیل کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔ مثلاً خالد نے شاہد سے قرضہ وصول کرنا حامد کے حوالے کیا تو خالد محیل، شاہد محتال علیہ اور حامد محتال لہ ہو۔ پس خالد نے حامد سے مطالبہ کیا کہ جس کا مال وصول کرنا میں نے تیرے حوالہ کیا تھا وہ مال میرے سپرد کر۔ کیونکہ میں نے اس لئے حوالہ کیا تھا تاکہ تو میرے لئے قبضہ کرے۔ اور حامد نے کہا کہ ایسا نہیں بلکہ تو نے میرے حوالہ وہ قرضہ کیا تھا جو میرا تجھ پر تھا۔ تو خالد یعنی محیل کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ محتال لہ محیل پر قرضہ کا مدعی ہے اور محیل اس سے منکر ہے اور جب مدعی کے پاس بینہ موجود نہ ہو تو منکر کا قول معتبر ہوتا ہے۔ اس لئے اس مسئلہ میں منکر یعنی محیل کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔

و لفظة الحوالة ... الخ - سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ حوالہ نام ہے قرضہ منتقل کرنے کا پس محیل کا یہ کہنا کہ میں نے محتال لہ کے حوالہ اس لئے کیا تھا تاکہ وہ میرے لئے قبضہ کرے بلا دلیل اور خلاف حقیقت ہے۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ حوالہ مجازاً وکالت کے معنیٰ میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ کیونکہ وکالت میں بھی تصرف کو مؤکل سے وکیل کی طرف منتقل کیا جاتا ہے۔ پس ممکن ہے کہ محیل نے لفظ حوالہ بول کر وکالت مراد لی ہو۔ یعنی محتال لہ کو اس بات کا وکیل کیا ہو کہ وہ میرا قرضہ وصول کرے۔ اس لئے محیل ہی کے قول کی تصدیق ہوگی مگر یمین کے ساتھ۔ کیونکہ حوالہ بول کر وکالت مراد لینے میں ایک گونہ مخالفت ظاہر ہے۔

ایک شخص نے دوسرے کے پاس ہزار درہم ودیعت رکھے ان دراہم کا دوسرے پر حوالہ کیا تو جائز ہے

قال ومن اودع رجلاً الف درهم واحال بها عليه آخر فهو جائز لانه اقدر على القضاء فان هلكت برئ لتقيدها بها فانه ما التزم الاداء إلا منها بخلاف ما اذا كانت مقيدة بالمغصوب لان الفوات الى خلف كلا فوات وقد تكون الحوالة مقيدة بالدين ايضاً وحكم المقيدة في هذه الجملة ان لايملك المحيل مطالبة المحتال عليه لانه تعلق به حق المحتال على مثال الرهن وان كان اسوة للغرماء بعد موت المحيل وهذا لانه لو بقيت له مطالبة به فياخذه منه لبطلت الحوالة وهي حق المحتال بخلاف المطلقة لانه لا تعلق لحقه به بل بذمته فلا تبطل الحوالة باخذ ما عليه او ما عنده

ترجمہ ایک شخص نے ایک آدمی کے پاس ایک ہزار درہم ودیعت رکھے اور ان دراہم کے ساتھ جو اس پر ہیں دوسرے کو حوالہ کیا تو یہ حوالہ جائز ہے۔ اس لئے کہ اس میں ادا کرنے پر زیادہ قدرت ہے۔ پھر اگر ودیعت ہلاک ہوگئی تو محتال علیہ (مودع) بری ہوگیا۔ کیونکہ حوالہ اسی مالِ امانت کے ساتھ مقید تھا۔ اس لئے کہ محتال علیہ نے ادا کرنے کا التزام نہیں کیا تھا مگر اسی مالِ امانت سے برخلاف اس کہ جب حوالہ، مالِ مغصوب کے ساتھ مقید ہو۔ کیونکہ خلیفہ چھوڑ کر فوت ہونا ایسے ہے جیسے فوت نہ ہونا۔ اور حوالہ کبھی دین کے ساتھ مقید ہوتا ہے۔ اور ان تمام صورتوں میں حوالہ مقیدہ کا حکم یہ ہے کہ محیل محتال علیہ سے مطالبہ کا مالک نہیں ہوتا۔ کیونکہ مالِ مذکور کے ساتھ محتال لہ کا حق متعلق ہوگیا ہے جیسے رہن کی مثال ہے اگرچہ محیل کی موت کے بعد محتال لہ، قرض خواہوں کے برابر ہے۔ اور یہ اس لئے کہ اگر محیل کے واسطے اس مال کے ساتھ مطالبہ باقی رہتا اور محتال علیہ سے اس کو لے لیتا تو حوالہ باطل ہو جاتا۔ حالانکہ حوالہ محتال لہ، کا حق ہے، برخلاف حوالہ مطلقہ کے۔ کیونکہ محتال لہ، کا کوئی حق اس مال سے متعلق نہیں ہے بلکہ محتال علیہ کے ذمہ سے متعلق ہے۔ لہٰذا اس مال کو وصول کر کے جو محتال علیہ پر ہے یا جو اس کے پاس ہے حوالہ باطل نہ ہوگا۔

تشریح صورت مسئلہ سے پہلے بطور تمہید ایک مقدمہ پیش خدمت ہے۔ ملاحظہ ہو کہ حوالہ دو قسم پر ہے

۱۔ مقیدہ ۲۔ مطلقہ

پھر مقیدہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ "محیل" حوالہ کو اس عینِ شئی کے ساتھ مقید کرے جو شئی اس کی محتال علیہ کے قبضہ میں ہے وہ شئی محتال علیہ کے قبضہ میں بطور امانت ہو یا بطور غصب ہو۔ دوم یہ کہ محیل، حوالہ کو اس قرضہ کے ساتھ مقید کرے جو اس کا محتال علیہ پر ہے۔ اور حوالہ مطلقہ یہ ہے کہ حوالہ کو یوں ہی چھوڑ دیا جائے نہ اس کو اس قرضہ کے ساتھ مقید کیا جائے جو محیل کا محتال علیہ پر ہے اور نہ اس عین کے ساتھ مقید کیا جائے جو عین، محیل کی محتال علیہ کے قبضہ میں ہے یا محتال علیہ ایسے شخص کو مقرر کیا جائے جس پر نہ تو محیل کا قرضہ ہو اور نہ محیل کی کوئی چیز محتال علیہ کے قبضہ میں ہو۔ پھر حوالہ دو قسم پر ہے۔

۱۔ میعادی ۲۔ غیر میعادی

غیر میعادی یہ ہے کہ مدیون اپنا غیر میعادی قرضہ قرض خواہ کے لئے کسی آدمی کی طرف منتقل کردے۔ تو محتال علیہ پر بھی اس قرضہ کا وجوب غیر میعادی اور بالفعل ہوگا۔ کیونکہ "حوالہ" قرضہ کو اصیل یعنی محیل سے محتال علیہ کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ پس قرضہ محتال علیہ کی

طرف اُسی صفت کے ساتھ منتقل ہوگا جس صفت کے ساتھ اصل پر واجب تھا۔ اور مسئلہ مفروضہ چونکہ یہ ہے کہ اصیل پر قرضہ غیر میعادی اور حالی ہے تو محتال علیہ پر بھی غیر میعادی اور حالی ہوگا۔ اور میعادی یہ ہے کہ قرضہ اصیل یعنی محیل پر مؤجل ہو تو محتال علیہ پر بھی اسی میعاد کے ساتھ مؤجل کر دیا جائے گا۔ اس تمہید کے بعد ملاحظہ ہو۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک آدمی کے پاس ایک ہزار درہم ودیعت رکھے اور ان دراہم کے ساتھ دوسرے کو اس پر حوالہ کیا۔ مثلاً خالد نے ایک ہزار درہم حامد کے پاس ودیعت رکھے۔ اور خالد پر شاہد کے ایک ہزار درہم قرضہ ہیں۔ پس خالد نے حامد سے کہا کہ ایک ہزار دراہم جو میرے تیرے پاس ودیعت ہیں وہ شاہد کو دیدے۔ گویا خالد نے شاہد کے واسطے حامد پر اُن ایک ہزار دراہم کا حوالہ کیا جو ایک ہزار دراہم حامد کے پاس ودیعت تھے تو یہ حوالہ جائز ہے۔ کیونکہ اس صورت میں محتال علیہ ادا کرنے پر زیادہ قدرت رکھتا ہے۔ بایں طور کہ محیل کی طرف سے خود ادا کرنے کا مال موجود ہے اور جب محیل کی طرف سے ادا کرنے کا مال موجود ہے تو محتال علیہ پر ادا کرنا دشوار نہ ہوگا۔ اور جب ادا کرنا دشوار نہ ہوا تو محتال علیہ ادا کرنے پر زیادہ قادر ہوگا۔ دوسری بات یہ کہ ودیعت بذاتہ حاصل ہے کسب کی محتاج نہیں ہے اور قرضہ کبھی کسب کا بھی محتاج　ہوتا ہے۔ یعنی ودیعت کا مال تو محتال علیہ کے پاس بعینہ موجود ہے اس کو کمانے اور حاصل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور اگر محیل کا محتال علیہ پر قرضہ ہوتا تو بسا اوقات اس کو کمانے کی ضرورت پڑتی۔ کیونکہ قرضہ کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے بہر حال مذکورہ دونوں وجوں سے معلوم ہوا کہ محتال علیہ کا اس صورت میں ادا کرنے پر قادر ہونا حوالہ مقیدہ کے جواز کی دلیل ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ جب محتال علیہ پر حوالہ کسی مال کے ساتھ مقید ہو تو حوالہ جائز ہے لیکن اگر ودیعت کا مال محتال علیہ کے پاس تلف ہو گیا تو محتال علیہ حوالہ سے بری ہو جائے گا۔ کیونکہ حوالہ مال ودیعت کے ساتھ مقید ہے۔ اور حوالہ مالِ ودیعت کے ساتھ اس لئے مقید ہے کہ محتال علیہ نے مالِ ودیعت ہی سے ادا کرنے کا التزام کیا ہے۔ پس حوالہ اسی مالِ ودیعت کے ساتھ متعلق ہوگا۔ اور مالِ ودیعت کے ہلاک ہونے سے حوالہ باطل ہو جائے گا جیسے زکوٰۃ نصاب معین کے ساتھ متعلق ہوتی ہے اور اس نصاب معین کے ہلاک ہونے سے زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں چونکہ حوالہ، مال ودیعت کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اس لئے مالِ ودیعت کے ہلاک ہونے سے حوالہ باطل اور محتال علیہ بری ہو جائے گا۔ لیکن اگر حوالہ، مال مغصوب کے ساتھ مقید ہو۔ مثلاً محیل نے محتال علیہ سے کہا کہ تیرے پاس میرا جو مال مغصوب ہے وہ محتال لہ، یعنی میرے قرضخواہ کو دیدے تو اس صورت میں اگر مالِ مغصوب محتال علیہ (غاصب) کے پاس ہلاک ہو گیا تو اس سے حوالہ باطل نہ ہوگا۔ اور محتال علیہ یعنی غاصب بری نہ ہوگا بلکہ شئی مغصوب اگر ذوات الامثال میں سے تھی تو حوالہ اس کے مثل سے متعلق ہوگا۔ اور اگر ذوات القیم میں سے تھی تو حوالہ اس کی قیمت کے ساتھ متعلق ہوگا۔ اور اس صورت میں حوالہ اس لئے باطل نہ ہوگا کہ شئی مغصوبہ ہلاک ہونے سے اگرچہ فوت ہو گئی لیکن اس کا خلیفہ (مثل یا قیمت) موجود ہے اور کسی چیز کا اس حالت میں فوت ہونا کہ اس کا خلیفہ موجود ہو اس کو فوت ہونا نہیں کہتے۔ بلکہ وہ چیز حکماً باقی شمار ہوگی اور جب وہ چیز حکماً باقی ہے تو حوالہ بھی باطل نہ ہوگا۔ اور جب حوالہ باطل نہیں ہوا تو محتال علیہ بری بھی نہ ہوگا۔ صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ حوالہ کبھی دَین کے ساتھ بھی مقید ہوتا ہے۔ دَین کے ساتھ مقید ہونے کی صورت یہ ہے کہ خالد پر حامد کا ایک ہزار درہم قرضہ ہے اور خالد کا شاہد پر ایک ہزار درہم قرضہ ہے۔ پس خالد نے شاہد پر حوالہ کیا کہ میرا ایک ہزار درہم جو تجھ پر ہے وہ حامد کو دے دے۔ دیکھئے یہاں خالد یعنی محیل نے حوالہ کو اس دَین کے ساتھ مقید کیا ہے جو دَین محیل کا محتال علیہ یعنی شاہد پر ہے۔ صاحب ہدایہ

فرماتے ہیں کہ حوالہ عین کے ساتھ مقید ہو اور وہ عین ودیعت ہو یا غصب ہو یا دین کے ساتھ مقید ہو۔ بہر حال محیل کو محتال علیہ سے اس عین یا دین کے مطالبہ کا اختیار نہ ہوگا جس کے ساتھ حوالہ مقید کیا گیا ہے۔ کیونکہ مذکورہ مال سے محتال لہ، کا حق متعلق ہو گیا ہے۔ جیسے رہن رکھنے کے بعد شئی مرہونہ کے ساتھ مرتہن کا حق متعلق ہو جاتا ہے۔ اور ادائے قرض سے پہلے راہن کو شئی مرہونہ کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہوتا۔ اسی طرح حوالہ مقیدہ میں محیل کو بھی محتال علیہ سے مطالبہ کا اختیار نہیں رہا۔

وان كان اسوة للغرماء الخ - سے حوالہ اور رہن کے حکم میں فرق کرنا مقصود ہے۔ یعنی حوالہ مقیدہ میں محیل اگر چہ محتال علیہ سے مطالبہ کا اختیار نہیں رکھتا لیکن محیل کے مرنے کے بعد محتال لہ، اس کے قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا حقدار ہے۔ اور راہن کے مرنے کے بعد اس کے قرضخواہ، مرتہن کے ساتھ برابر کے حقدار نہوں گے بلکہ مرتہن کا حق مقدم ہوگا اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب حوالہ کسی عین یا دین کے ساتھ مقید ہو اور محیل پر بہت سے قرضے ہوں اور محیل مرگیا اور کوئی ترکہ نہیں چھوڑا سوائے اس چیز کے جو محتال علیہ کے پاس تھی یا جو محتال علیہ پر قرضہ تھا۔ پس جو لوگ اس کے قرضخواہ ہیں ان کا اور محتال لہ، کا حال برابر ہے۔ یعنی یہ سب لوگ اس مال میں یکساں حقدار ہیں۔ کسی کو کسی پر تقدم حاصل نہ ہوگا۔ اور رہا مرتہن کا حال کہ اگر راہن مرا اور اس نے سوائے شئی مرہونہ کے کوئی چیز نہیں چھوڑی اور اس کے دوسرے بھی قرضخواہ ہیں تو شئی مرہونہ کے ساتھ مرتہن کا حق مقدم ہوگا۔ حتی کہ شئی مرہونہ سے پہلے مرتہن اپنا قرضہ وصول کرے گا۔ پھر اگر کچھ بچے تو باقی قرض خواہوں کا حق ہوگا۔

وهذا لانه لو بقيت له الخ سے اس بات کی وضاحت کی گئی کہ حوالہ مقیدہ میں محیل محتال علیہ سے مطالبہ کا مالک نہیں رہتا۔ کیونکہ اگر محیل کے لئے اس عین یا دین کے ساتھ مطالبہ باقی رہتا اور محیل محتال علیہ سے لے لیتا تو حوالہ باطل ہو جاتا۔ کیونکہ جس چیز کے ساتھ حوالہ مقید تھا جب وہی نہ رہی تو حوالہ بھی باطل ہو گیا۔ حالانکہ حوالہ محتال لہ، کا حق ہے اور محیل کو محتال علیہ کا حق باطل کرنے کا اختیار نہیں ہوسکتا۔ پس جب محیل کو محتال علیہ کا حق باطل کرنے کا اختیار نہیں ہے تو اس کو مالِ مذکورہ کے مطالبہ کا حق بھی حاصل نہ ہوگا۔ ہاں اگر حوالہ مطلقہ ہو تو محیل کو محتال علیہ سے اپنا مال دین یا ودیعت وغیرہ مطالبہ کرنے کا اختیار ہے۔ کیونکہ محتال لہ، کا کوئی حق اس مال سے متعلق نہیں ہے۔ بلکہ محتال علیہ کے ذمہ سے متعلق ہے۔ لہذا اگر محیل نے محتال علیہ سے وہ مال لے لیا جو محتال علیہ پر دین تھا یا محتال علیہ کے پاس ودیعت یا غصب کے طور پر تھا تو اس سے حوالہ باطل نہ ہوگا۔

سفاتج کی تعریف و حکم

قال ويكره السفاتج وهي قرض استفاد به المقرض سقوط خطر الطريق وهذا نوع نفع استفيد به وقد نهى الرسول عليه السلام عن قرض جرنفعاً.

ترجمہ اور سفاتج مکروہ ہے اور سفتجہ ایسا قرضہ ہے جس کے ذریعہ سے قرضہ دینے والے نے راستہ کا خطرہ دور کیا اور یہ ایک قسم کا نفع ہے جو قرضہ کے ذریعہ حاصل کیا گیا۔ حالانکہ رسول اکرم ﷺ نے ایسے قرضہ سے منع فرمایا ہے جو نفع کھینچے۔

تشریح سفاتج واحد سفتجہ سین کا ضمہ اور تا کا فتح ہے یہ لفظ فارسی کا معرب ہے۔ اس کی اصل سُفتہ ہے شئی محکم کے لئے بولا جاتا ہے۔ اس کو ہنڈی کہا جاتا ہے۔ سفتجہ کی صورت یہ ہے کہ حامد نے خالد کو اس شرط پر مال قرض دیا کہ خالد اس کے واسطے ایک تحریر فلاں شہر کو لکھ

دے۔ مثلاً حامد نے خالد کو دیوبند میں مال اس شرط پر قرضہ دیا کہ خالد، حامد کے واسطے ایک تحریر بمبئی کو لکھدے جہاں خالد کا کاروبار ہے تاکہ حامد تحریر دکھلا کر اسی قدر مال بمبئی میں وصول کرلے۔ بہر حال سفتجہ مکروہ ہے۔ کیونکہ قرضہ دینے والے نے قرضہ دے کر راستہ کے خطرہ کو دور کیا ہے یعنی دیوبند سے بمبئی رقم لے جانے میں جو خطرات تھے ہنڈی کی صورت میں وہ خطرات دور ہو گئے ہیں اور ان خطرات کا دور ہونا بھی قرضہ دینے والے کے واسطے ایک نفع ہے۔ اور ایسا قرضہ جس میں قرضہ دینے والے کا نفع ہونا جائز ہے۔ کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے ایسے قرضہ سے منع فرمایا ہے جو نفع پر مشتمل ہو۔ پس معلوم ہوا کہ ''سفتجہ'' ہنڈی کم از کم مکروہ ہے۔ جمیل عفی عنہ

کتاب ادب القاضی

ترجمہ   یہ کتاب ادب القاضی کے بیان میں ہے

تشریح   چونکہ بیوع وکفالات وغیرہ معاملات میں اکثر جھگڑے پیدا ہوتے ہیں اس لئے ان کے بعد ایسی چیز کو بیان فرمایا جو منازعات کو قطع کرنے والی ہے۔ اور وہ قضا ہے۔ ادب کے معنی اخلاق جمیلہ اور خصال حمیدہ سے آراستہ ہونا۔ اور قضا کے لغوی معنی لازم کرنا اور شریعت میں قضا وہ قول ملزم ہے جو ولایت عامہ سے صادر ہو یعنی جس شخص کو ولایت عامہ حاصل ہے اس سے صادر ہو کر جو اس قول کا مخاطب ہے اس پر لازم ہو۔ ادب القاضی سے ایسے امور مراد ہیں جو شرعاً محمود ہوں قاضی ان کو لازم پکڑے۔ مثلاً انصاف کو عام کرنا، ظلم کو ختم کرنا، حدود شرع اور سنت پر قائم رہنا۔ ''قضا'' کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع اور عقل چاروں دلیلوں سے مشروع اور ثابت ہے کتاب اللہ جیسے

۱۔ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے

وان احکم بینھم بما انزل اللہ

۲۔ فاحکم بین الناس بالحق ولا تتبع الھوی

۳۔ انا انزلنا التوراۃ فیھا ھدی و نور یحکم بھا النبیون۔

سنت رسول ﷺ یہ ہے کہ حضرت علی اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہما کو قاضی بنا کر بھیجا گیا تھا۔ اور حضرت معاذ سے رسول اکرم ﷺ نے فرمایا بم تقضی یا معاذ؟ فقال بکتاب اللہ قال فان لم تجد قال بسنۃ رسول اللہ (ﷺ) قال فان لم تجد قال اجتھد برائی قال الحمد للہ الذی وفق رسول رسول للہ لما یرضی رسول اللہ۔ قضا کی مشروعیت پر مسلمانوں کا اجماع بھی ثابت ہے اور عقل کے ذریعہ اس طرح ثابت ہے کہ قضا بالحق میں عدل ظاہر ہوگا۔ ظالم کا ظلم دور ہوگا اور مظلوم کو انصاف ملے گا۔ اور یہ ایسی چیزیں ہیں جن کی طرف ہر عاقل کی عقل دعوت دیتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ عقلاً بھی قضا ثابت ہے۔

عہدہ قضا کیلئے شرائط، فاسق قاضی بن سکتا ہے یا نہیں اگر قاضی بن کر فسق کا ارتکاب کرے تو قابل معزول ہے یا نہیں

قال ولا تصح ولایۃ القاضی حتی یجتمع فی المولی شرائط الشھادۃ ویکون من اھل الاجتھاد اما الاول فلان حکم القضا یستقی من حکم الشھادۃ لان کل واحد منھما من باب الولایۃ فکل من کان اھلا للشھادۃ یکون اھلاً للقضاء وما یشترط الا ھلیۃ الشھادۃ یشترط لاھلیۃ القضاء والفاسق اھل للقضاء حتیٰ لو قلد یصح الا انہ لاینبغی ان یقلد کما فی حکم الشھادۃ فانہ لا ینبغی ان یقبل القاضی شھادتہ ولو قبل جاز عندنا ولو کان القاضی عدلا ففسق باخذ الرشوۃ او غیرہ لا ینعزل ویستحق العزل وھذا ھو ظاھر المذھب وعلیہ مشائخنا رحمھم اللہ وقال الشافعی الفاسق لا یجوز قضاوہ کما لا یقبل شھادتہ عندہ وعن علمائنا الثلاثۃ رحمھم اللہ فی النوادر انہ لا یجوز قضاوہ و قال بعض المشائخ اذا قلد الفاسق ابتداء یصح ولو قلد

وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يكن راضياً بتقليده دونها وهل يصلح الفاسق مفتياً قيل لا لانه من امور الدين وخبره غير مقبول في الديانات و قيل يصلح لانه يجتهد الفاسق حذراً عن النسبة الى الخطأ

ترجمہ۔ صاحب قدوریؒ نے کہا کہ قاضی کو متولی کرنا صحیح نہیں ہوتا یہاں تک کہ جس کو متولی کیا اس میں گواہی کی شرطیں موجود ہوں اور وہ اہل اجتہاد میں سے بھی ہو۔ بہر حال اول تو اس لئے کہ حکم قضا بھی حکم شہادت سے سیراب کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک ولایت کے قبیل سے ہے۔ پس جو شخص شہادت کا اہل ہوگا وہ قضا کا بھی اہل ہوگا۔ اور جو چیز اہلیت شہادت کے واسطے شرط ہے وہ اہلیت قضاء کے لئے بھی شرط ہے۔ اور فاسق، قضاء کا اہل ہے حتیٰ کہ اگر اس کو قاضی بنایا گیا تو صحیح ہے مگر فاسق کو قاضی بنانا مناسب نہیں ہے جیسے شہادت کے حکم میں ہے۔ کیونکہ قاضی کو فاسق کی گواہی قبول کرنا مناسب نہیں ہے۔ اور اگر فاسق کی گواہی قبول کر لی تو ہمارے نزدیک جائز ہے۔ اور اگر قاضی عادل ہو لیکن رشوت لینے کی وجہ سے یا اس کے علاوہ کسی وجہ سے فاسق ہو گیا تو وہ معزول نہ ہوگا اور عزل کا مستحق ہوگا۔ اور یہی ظاہر مذہب ہے اور اسی پر ہمارے مشائخ رحمھم اللہ ہیں۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اور ہمارے علمائے ثلاثہ سے نوادر کی روایت ہے کہ فاسق کی قضا جائز نہیں ہے۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ جب فاسق کو ابتداء قاضی بنا دیا گیا تو صحیح ہے۔ اور اگر عادل ہونے کی حالت میں قاضی بنایا گیا تو فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا۔ اس لئے مُقلد (قاضی بنانے والے) نے اس کے عادل ہونے پر اعتماد کیا تھا۔ پس بغیر عدالت کے اس کو قاضی بنانے پر راضی نہیں ہوگا۔ ''اچھا'' فاسق آدمی مفتی ہو سکتا ہے۔ کہا گیا کہ نہیں۔ کیونکہ فتویٰ دینی امور میں سے ہے اور دینی امور میں فاسق کی خبر غیر مقبول ہے۔ اور کہا گیا کہ فاسق کا مفتی ہونا صحیح ہے۔ اس واسطے کہ غلطی کی طرف منسوب ہونے کے ڈر سے فاسق کوشش کرے گا۔

تشریح۔ صاحب قدوریؒ فرماتے ہیں کہ کسی آدمی کو قاضی بنانا اُسی وقت جائز ہوگا جب کہ اس میں شہادت کی تمام شرطیں موجود ہوں۔ مثلاً مسلمان ہو، بالغ ہو، عاقل ہو، آزاد ہو اور نابینا اور محدود فی القذف نہ ہو۔ اور بہتر یہ ہے کہ عادل ہو، عفیف ہو، عالم بالسنہ ہو اور اپنے سے پہلے قاضیوں کے طریق پر ہو۔ دوسری بات یہ کہ جس کو عہدۂ قضاء سپرد کیا جا رہا ہے وہ اہل اجتہاد میں سے ہو۔ حاصل یہ کہ قاضی کے واسطے شہادت اور اجتہاد کا اہل ہونا ضروری ہے۔ قاضی کے اندر شہادت کی شرطوں کا پایا جانا اس لئے ضروری ہے کہ حکم قضاء، حکم شہادت سے مستفاد ہے۔ کیونکہ قضاء اور شہادت دونوں بابِ ولایت سے ہیں۔ اور ولایت کہتے ہیں تنفیذ القول علی الغیر۔ پس جس طرح شاہد اپنا قول غیر پر نافذ کرتا ہے اسی طرح قاضی بھی اپنا قول غیر پر نافذ کرتا ہے۔ اور ولایت قضا ولایت شہادت سے چونکہ عام اور اکمل ہے۔ اس لئے ولایت قضا کے واسطے شرائط شہادت کا ہونا بدرجہ اولیٰ ضروری ہے اور جو شخص شہادت کا اہل ہوگا وہ قاضی بھی ہو سکتا ہے۔ اور اہلیت شہادت کے واسطے جو چیزیں شرط ہیں اہلیت قضا کے لئے بھی شرط ہوں گی۔ پس فاسق چونکہ شہادت کا اہل ہے اسلئے وہ قاضی بننے کا بھی اہل ہوگا۔ حتیٰ کہ فاسق کو قاضی بنا دیا گیا تو جائز ہے لیکن اس کو قاضی بنانا مناسب نہیں ہے جیسا کہ قاضی کے لئے فاسق کی گواہی قبول کرنا مناسب نہیں ہے۔ لیکن اگر فاسق کی گواہی قبول کر لی گئی تو ہمارے نزدیک جائز ہے۔ کیونکہ ''عدالت'' شرائط شہادت میں سے نہیں ہے بلکہ شہادت کے مناسبات میں سے ہے۔ اور اگر قاضی عادل ہو لیکن رشوت لینے یا شراب پینے یا زنا وغیرہ کی وجہ سے فاسق ہو گیا تو معزول نہ ہوگا۔ البتہ معزولی کا مستحق ہو جائے گا۔ اور جب تک معزول نہیں کیا جائے

گا اس وقت تک اس کے جاری کردہ احکام نافذ ہوں گے۔ ہاں اگر قاضی مقرر کرتے وقت بادشاہ نے شرط لگادی ہو کہ فعل حرام کا ارتکاب کرنے سے معزول ہے تو فعل حرام کا ارتکاب کرنے سے معزول ہو جائے گا۔ یہی ظاہر مذہب ہے اور اسی پر ہمارے عام مشائخ کا اعتماد ہے۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ فاسق آدمی کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ ان کے نزدیک اس کی شہادت قبول نہیں کی جاتی ہے۔ یہی امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول ہے۔ اور ہمارے علماء ثلاثہ سے نوادر کی ایک روایت بھی یہی ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر فاسق کو قاضی بنایا گیا تو درست ہے۔ اور اگر عادل کو قاضی بنایا گیا لیکن پھر وہ فاسق ہو گیا تو فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا۔ کیونکہ قاضی بنانے والے نے اس قاضی بنانے کے سلسلہ میں اس کی عدالت پر اعتماد کیا تھا۔ لہٰذا بغیر عدالت کے اس کو قاضی بنانے پر راضی نہ ہو گا۔ گویا قاضی بنانا بقائے عدالت کے ساتھ مشروط ہوا۔ اور جب قاضی بنانا بقائے عدالت کے ساتھ مشروط ہوا تو عدالت کے فوت ہونے سے عہدہ قضاء بھی فوت ہو جائے گا۔ بعض مشائخ کے اس قول پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ فقہاء کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ ''بقا'' ابتدا کے مقابلے میں آسان اور سہل ہوتی ہے۔ جیسے نکاح بغیر گواہوں کے باقی تو رہتا ہے لیکن ابتداء درست نہیں ہوتا۔ لیکن فاسق کو قاضی بنانے کا جائز ہونا اور عادل کو اگر قاضی بنایا گیا اور پھر وہ فاسق ہو گیا تو اس فسق طاری کی وجہ سے اس کا معزول ہونا اس قاعدہ کے منافی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مسئلہ مذکورہ میں قاضی بنانا عدالت پر معلق تھا اور قضاء اور امارات کو شرط پر معلق کرنا جائز بھی ہے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ایک لشکر بھیجا اور ان پر زیدؓ بن حارث کو امیر بنایا اور پھر آپ نے فرمایا کہ ان قتل زيد فجعفر امير كم وان قتل جعفر فعبدالله بن رواحه امير كم. یعنی اگر زید قتل کر دیا گیا تو جعفر تمہارا امیر ہے۔ اور اگر جعفر قتل کر دیا گیا تو عبداللہ بن رواحہ تمہارا امیر ہے۔ ملاحظہ فرمایئے جعفر کی امارت زید کے قتل پر معلق ہے اور عبداللہ بن رواحہ کی امارت جعفر کے قتل پر معلق ہے پس معلوم ہوا کہ قضاء اور امارت کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے۔ اور مسئلہ مذکورہ میں قضاء عدالت پر معلق ہے اور چونکہ معلق علیہ کے فوت ہونے سے شئ معلق فوت ہو جاتی ہے۔ اس لئے عدالت کے فوت ہونے سے قضاء کا عہدہ فوت ہو جائے گا یعنی قاضی معزول ہو جائے گا۔ صاحب ہدایہ سوالیہ انداز میں فرماتے ہیں کہ فاسق آدمی مفتی ہو سکتا ہے یا نہیں؟ بعض حضرات کی رائے ہے کہ فاسق آدمی مفتی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ افتاء ایک دینی امر ہے اور امور دینیہ میں فاسق کی خبر مقبول نہیں ہوتی۔ چنانچہ اگر فاسقوں نے کہا کہ ہم نے عید کا چاند دیکھا تو ان کے قول پر اعتماد نہ ہو گا۔ اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ فاسق آدمی کا مفتی ہونا جائز ہے۔ کیونکہ لوگوں میں بدنام ہونے کی وجہ سے وہ اس کی کوشش کرے گا کہ فتویٰ صحیح لکھے اور غلطی کی طرف منسوب ہونے سے ڈرے گا۔

قاضی کیلئے اہلیت اجتہاد کی شرط کا حکم

واما الثانی فالصحيح ان اهلية الاجتهاد شرط الاولوية فاما تقليد الجاهل فصحيح عندنا خلافا للشافعي رحمة الله عليه وهو يقول ان الامر بالقضاء يستدعي القدرة عليه ولا قدرة دون العلم ولنا انه يمكنه ان يقضي بفتوى غيره مقصود القضاء يحصل به وهو ايصال الحق الى مستحقه وينبغي للمقلد ان يختار من هو الاقدر والاولى لقوله عليه السلام من قلد انساناً عملاً و في رعيته من هو اولىٰ منه فقد خان الله ورسوله و جماعة المسلمين و في حد الاجتهاد كلام عرف في اصول الفقه حاصله ان يكون صاحب حديث له معرفة

بالفقه ليعرف معاني الآثار او صاحب فقه له معرفة بالحديث لئلا يشتغل بالقياس في المنصوص عليه و قيل ان يكون صاحب قريحة مع ذلك يعرف بها عادات الناس لان من الاحكام ما يبتنى عليها

ترجمہ اور رہا شرط دوم کا بیان تو صحیح یہ ہے کہ اجتہاد کی لیاقت اولیٰ ہونے کی شرط ہے بہر حال جاہل کو قاضی بنانا ہمارے نزدیک صحیح ہے۔ امام شافعیؒ کا اختلاف ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قضاء کا حکم اس پر قدرت کو چاہتا ہے۔ اور بغیر علم کے قدرت نہیں ہوتی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جاہل قاضی کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ دوسرے کے فتویٰ پر فیصلہ کرے اور مقصود قضا اس سے حاصل ہو جائے گا۔ اور وہ یہ ہے کہ حق اس کے مستحق تک پہنچ جائے۔ اور قاضی بنانے والے کے لئے مناسب ہے کہ زیادہ قدرت والے اور بہتر کو منتخب کرے۔ کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ اگر کسی نے کسی انسان کو کوئی عمل سپرد کیا حالانکہ اس کی رعیت میں اس سے بہتر آدمی موجود ہے تو اس نے اللہ اور اس کے رسول اور جماعت مسلمین کی خیانت کی۔ اور اجتہاد کی تعریف میں کلام ہے جو اصول فقہ میں معلوم ہوا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ یا تو ایسا صاحب حدیث ہو جس کو فقہ کی معرفت حاصل ہو تاکہ وہ منصوص علیہ حکم میں قیاس کرنے میں مشغول نہ ہو۔ اور کہا گیا کہ مذکورہ دو باتوں میں سے ایک کے ساتھ صاحب طبیعت بھی ہو جس کے ذریعہ لوگوں کی عادتوں کو پہچانے۔ کیونکہ بعض احکام اسی پر مبنی ہوتے ہیں۔

تشریح اس عبارت میں دوسری شرط یعنی شرط اجتہاد کا بیان ہے۔ قدوری کی عبارت "ولا تصح" سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتہاد کی شرط، شرط صحت ہے یعنی بغیر قوت اجتہاد کے کسی کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اجتہاد کی شرط اولویت ہے۔ یعنی اولیٰ یہ ہے کہ قاضی مجتہد بھی ہو۔ چنانچہ ہمارے نزدیک جاہل یعنی غیر مجتہد کو قاضی بنانا جائز ہے۔ لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک جاہل کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کا حکم اس بات کا مقتضی ہے کہ قاضی اس پر قادر بھی ہو اور قدرت بغیر علم کے ہو نہیں سکتی۔ کیونکہ جاہل حق و باطل کے درمیان امتیاز کرنے پر قادر نہیں ہوتا۔ پس معلوم ہوا کہ حکم قضا کے لئے علم کا ہونا ضروری ہے اور جب قاضی بنانے کے لئے اس کا عالم یا مجتہد ہونا ضروری ہے تو معلوم ہوا کہ جاہل یعنی غیر مجتہد کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ مقصود قضا یہ ہے کہ حقدار کو اس کا حق پہنچ جائے۔ اور یہ بات جس طرح اس وقت ممکن ہے جب قاضی مجتہد ہو اور بذات خود اجتہاد کرے اسی طرح اس وقت بھی ممکن ہے جب قاضی جاہل یعنی غیر مجتہد ہو۔ کیونکہ اس صورت میں دوسرے کسی مجتہد اور عالم سے فتویٰ دریافت کر کے فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔ ہماری تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ جب رسول اکرم ﷺ نے حضرت علیؓ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تو اس وقت حضرت علیؓ بالکل نوعمر تھے۔ اور اہل اجتہاد میں سے نہیں تھے چنانچہ مسند احمد میں خود حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے۔ قال انفذني رسول الله ﷺ الى اليمن و انا حديث السن فقلت تنفذني الى قوم يكون بينهم احداث و لا علم لي بالقضاء فقال ان الله تعالى سيهدي لسانك و يثبت قلبك یعنی مجھ کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کا قاضی بنا کر بھیجا اور میں نوعمر تھا۔ پس میں نے کہا کہ آپ مجھ کو ایسی قوم کے پاس بھیج رہے ہیں جن میں بہت سے نوعمر موجود ہیں۔ حالانکہ میرے پاس قضاء کا علم بھی نہیں ہے۔ آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ تیری زبان کو ہدایت دے گا اور تیرے قلب کو ثابت رکھے گا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا

کہ قاضی کے لئے مجتہد ہونا جواز قضاء کی شرط نہیں ہے بلکہ زیادہ سے زیادہ اولویت کی شرط ہو سکتا ہے۔

ہدایہ کی عبارت و ینبغی للمقلِد (بکسر اللام) میں مقلد سے مراد وہ شخص ہے جس کو ولایت تقلید یعنی قاضی وغیرہ مقرر کرنے کی ولایت حاصل ہو۔ جیسے خلیفۃ المسلمین یا خلیفہ کا مقرر کردہ بادشاہ۔ اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس کو تمام اعلیٰ اختیارات سے نوازا ہے یعنی خلیفہ اور امیر المومنین یا بادشاہ۔ اب اگر یہ کسی کو قاضی بنانا چاہے تو ایسے شخص کا انتخاب کرے جو فیصلہ دینے پر قادر ہو۔ اور اپنے علم دین و دیانت اور عفت و قوت میں دوسرے لوگوں سے افضل اور بہتر ہو۔ کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ اگر کسی صاحب اقتدار نے کسی انسان کو کوئی کام سپرد کیا حالانکہ اس کی رعایا میں اس سے بہتر لوگ موجود ہیں تو اس صاحب اقتدار نے اللہ، رسول اور مسلمانوں کی جماعت کی خیانت کی۔ اور ابن عباسؓ کی حدیث ہے **قال رسول الله ﷺ من تولّی من امر المسلمین شیئاً فاستعمل علیهم رجلاً وهو یعلم ان فیهم من هو اولیٰ بذالک واعلم منه بکتاب الله و بسنة رسول الله ﷺ فقد خان الله و رسوله و جماعة المسلمین** یعنی جو شخص مسلمانوں کے امور میں سے کسی چیز کا متولی ہو گیا پھر اُن پر کسی آدمی کو عامل مقرر کیا۔ اور یہ جانتا ہے کہ لوگوں میں اس سے بہتر اور قرآن و سنت کے اس سے زیادہ جاننے والے لوگ موجود ہیں تو اس نے اللہ، رسول اور مسلمانوں کی خیانت کی۔ حضرت حذیفہؓ رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں **قال ایما رجل استعمل رجلاً علیٰ عشرة انفس و علم ان فی العشرة من هو افضل منه فقد غش الله ورسوله و جماعة المسلمین**. یعنی مدنی آقا ﷺ نے فرمایا کہ اگر کسی نے کسی آدمی کو دس آدمیوں پر عامل مقرر کیا حالانکہ اس کو معلوم ہے کہ دس آدمیوں میں اس سے افضل موجود ہے تو اس نے اللہ اور رسول اور جماعت مسلمین کے ساتھ فریب کیا۔

صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ اجتہاد کی تفصیلی تعریف کا مقام تو اصولِ فقہ کی کتابیں ہیں۔ لیکن اجمالاً اتنا عرض ہے کہ مجتہد کی دو تعریفیں مذکور ہیں۔ ایک تو یہ کہ مجتہد ایسا صاحب حدیث ہو جس کو فقہ سے بھی خاصی مناسبت ہو۔ تا کہ اُن معانی کو پہچان سکے جو اُن احکام کا مدار ہیں جن پر الفاظ حدیث دلالت کرتے ہیں۔ دوم یہ کہ فقیہ ہو جسکو حدیث کا بھی علم حاصل ہو تا کہ حکم منصوص علیہ میں قیاس نہ کرے۔ کیونکہ جس مسئلہ میں نص موجود ہو اس میں قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ حاصل یہ کہ ''مجتہد'' صاحب حدیث اور صاحبِ فقہ دونوں ہو۔ صاحبِ حدیث ہونے کی وجہ سے نص کے مقابلہ میں قیاس کرنے سے احتراز کرے گا۔ اور صاحبِ فقہ ہونے کی وجہ سے آثار کے اُن معانی کو پہچانے گا جو احکام کا مدار ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ پہلی تعریف کے اعتبار سے حدیث کا علم غالب اور فقہ کا علم مغلوب ہے۔ اور دوسری تعریف کے اعتبار سے اس کا برعکس ہے۔

صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ دو تعریفوں میں سے ہر ایک کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ مجتہد صاحبِ طبیعت اور مزاج شناس ہو تشکیکاتِ مکدّرہ سے اس کا قلب صاف ہو۔ عقل پر قوت واہمہ کا غلبہ نہ ہو۔ اور فی زمانا یہ بھی ضروری ہے کہ کانوں کا کچا نہ ہو۔ ان چیزوں کو اسلئے ضروری قرار دیا گیا ہے کہ بعض احکام لوگوں کی عادتوں پر ہی مبنی ہیں۔ پس جب تک مجتہد اور قاضی لوگوں کی عادات سے واقف نہ ہوں گے اور مزاج شناس نہ ہوں گے اس وقت تک بصیرت کے ساتھ فیصلہ کرنا دشوار ہوگا۔

کون عہدہ قضاء قبول کر سکتا ہے

قال ولا بأس بالدخول في القضاء لمن يثق بنفسه انه يؤدي فرضه لان الصحابة تقلدوه وكفى بهم قدوة ولانه فرض كفاية لكونه امرا بالمعروف

ترجمہ اور اس شخص کیلئے عہدہ قضاء قبول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے جو اپنی ذات پر یہ اعتماد رکھتا ہو کہ وہ قضاء کا فریضہ ادا کرے گا اس لئے کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے قضاء کا عہدہ قبول کیا ہے اور ان کی اقتداء ہمارے لئے کافی ہے اور اس لئے کہ قاضی ہونا فرض کفایہ ہے کیونکہ یہ امر بالمعروف ہے۔

تشریح متن میں فرض سے مراد حق ہے کیونکہ قضاء بالحق (حق کے مطابق فیصلہ دینا) فرض ہے۔ انبیاء علیہم السلام کو اس کا حکم دیا گیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے "یا داؤد انا جعلناک خلیفة فی الارض فاحکم بین الناس بالحق" اور مدنی آقا ﷺ سے فرمایا انا انزلنا الیک الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اراک اللہ۔

صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص کو اپنی ذات پر یہ بھروسہ ہو کہ وہ قضاء کا فریضہ انجام دے سکے گا یعنی حق کے مطابق فیصلہ کر سکتا ہے تو اس کے واسطے عہدہ قضاء قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے قضاء کا عہدہ قبول کیا ہے۔ چنانچہ حضرت معاذؓ کا عہد رسالت میں قاضی ہونا معروف و مشہور ہے۔ اور حضرت علیؓ خود فرماتے ہیں کہ بعثنی رسول اللہ ﷺ الی الیمن قاضیا الحدیث۔ اور مستدرک حاکم میں ابن عباسؓ کی حدیث ہے۔ قال بعث النبی ﷺ علیا رضی اللہ تعالیٰ عنہ الی الیمن فقال علمهم الشرائع واقض بینهم یعنی ابن عباسؓ نے فرمایا رسول خدا ﷺ نے حضرت علیؓ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا۔ پھر فرمایا کہ ان کو احکام شرع کی تعلیم دینا اور ان کے درمیان فیصلے کرنا۔ اور بیہقی کے بیان کے مطابق صدیق اکبرؓ نے اپنے عہد خلافت میں فاروق اعظمؓ کو قاضی مقرر کیا۔ اور ابو عبیدہؓ کو مال کا ذمہ دار بنایا۔ نیز حضرت عمرؓ نے اپنے عہد خلافت میں عبداللہ بن مسعودؓ کو قاضی مقرر فرمایا اور زید بن ثابتؓ کو قاضی مقرر فرمایا ہے۔ اور حضرت علیؓ نے شریح کو قاضی مقرر فرمایا ہے۔ بہر حال صحابہؓ نے عہدہ قضاء قبول فرمایا ہے۔ اور صحابہؓ کا عہدہ قضاء قبول کرنا ہماری پیشوائی کے لئے کافی ہے یعنی صحابہؓ کا عہدہ قضاء قبول کرنا ہمارے لئے بھی جواز پیدا کرتا ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ قاضی چونکہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتا ہے اس لئے قاضی ہونا فرض علی الکفایہ ہے چنانچہ اگر کوئی بھی اس عہدہ کو قبول نہ کرے تو سب گنہگار ہوں گے۔ اس جگہ قدوری کی عبارت پر اشکال ہو سکتا ہے، وہ یہ کہ قاضی ہونا فرض علی الکفایہ ہے اور فرض علی الکفایہ کا ادنیٰ مرتبہ ندب اور استحباب ہے تو اس کا قبول کرنا کم از کم مستحب ہوگا۔ حالانکہ قدوری نے لا بأس کا لفظ ذکر کیا ہے جو اباحت پر دلالت کرتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عہدہ قضاء میں چونکہ خطرات عظیم ہیں۔ اور ہر شخص اس کو پورے طور پر برداشت نہیں کر سکتا۔ اس لئے مصنف نے لا بأس کا لفظ کہہ کر جواز بیان فرمایا ہے۔

کس کے لئے عہدہ قضاء قبول کرنا مکروہ ہے

قال ويكره الدخول فيه لمن يخاف العجز عنه ولا يأمن على نفسه الحيف فيه كيلا يصير شرطا لمباشرته

القبیح وکره بعضهم الدخول فیه مختار القوله علیه السلام من جعل علی القضا فکانما ذبح بغیر سکین والصحیح ان الدخول فیه رخصة طمعاً فی اقامة العدل والترک عزیمة فلعله یخطی ظنه ولایوفق له اولا یعینه علیه غیره ولا بد من الاعانة الا اذا کان هو الاهل للقضاءدون غیره فحینئذ یفترض علیه التقلد صیانة لحقوق العباد واخلاءً للعالم عن الفساد

ترجمہ..... اور جو شخص قضاء بالحق سے عاجزی کا خوف رکھتا ہو اور اپنی ذات پر حکم قضا میں ظلم سے مطمئن نہ ہو تو اس کو قضاء میں داخل ہونا مکروہ ہے تاکہ یہ داخل ہونا اس کے امر قبیح کے مرتکب ہونے کا وسیلہ نہ ہو۔ اور بعض علماء نے مطلقاً عہدہ قضاء میں داخل ہونا مکروہ قرار دیا ہے۔ کیونکہ (ان حضرات نے) رسول اللہ ﷺ کے قول کہ جو شخص قضاء پر مقرر کیا گیا گویا وہ بغیر چھری کے ذبح کیا گیا، کو اختیار کیا ہے۔ اور صحیح قول یہ ہے کہ عدل قائم کرنے کی طمع میں قضاء میں داخل ہونے کی اجازت ہے۔ اور اس کو چھوڑ دینا عزیمت ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اس کا گمان خطاء کرے اور اس کو درستگی کی توفیق نہ ہو۔ یا قاضی کی حکم قضا پر دوسرا شخص اعانت نہ کرے حالانکہ اعانت ضروری ہے مگر جب قضاء کا اہل یہی ہو نہ کہ دوسرا کوئی شخص تو اس وقت اس پر عہدہ قضاء قبول کرنا فرض ہے تاکہ بندوں کے حقوق کی حفاظت کرے اور عالم کو فساد سے خالی کرے۔

تشریح..... صاحب قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص کو قضاء بالحق سے عجز کا اندیشہ ہو۔ اور ظلم اور بے انصافی سے اپنی ذات پر مطمئن نہ ہو تو ایسے شخص کے لئے عہدۂ قضاء قبول کرنا مکروہ تحریمی ہے تاکہ قضاء کا عہدہ قبول کرنا امر قبیح یعنی ظلم اور بے انصافی کے ارتکاب کا وسیلہ نہ ہو۔ اور بعض علماء کے نزدیک عہدۂ قضاء کا قبول کرنا مطلقاً مکروہ تحریمی ہے۔ خواہ اپنے اوپر اعتماد کرے یا خوف کرے۔ صاحب عنایہ نے لکھا ہے کہ یہاں کراہت سے مراد عدم جواز ہے اور دلیل میں یہ فرمایا کہ صدر الشہید نے ادب القاضی میں کہا ہے **ومنهم من قال لا یجوز الدخول فیه الامکرها** ۔بعض علماء نے فرمایا کہ عہدہ قضاء قبول کرنا جائز نہیں ہے مگر زبردستی یعنی اگر زبردستی پیش کیا جائے تو جائز ہے۔

ان حضرات کی دلیل..... حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ہے کہ جس شخص کو قاضی مقرر کیا گیا گویا اس کو بغیر چھری کے ذبح کیا گیا۔ عہدۂ قضاء کو بغیر چھری کے ذبح کیساتھ اس لئے تشبیہ دی گئی ہے کہ چھری، ظاہر اور باطن دونوں میں مؤثر ہوتی ہے۔ اور بغیر چھری کے ذبح، روح نکلنے کی وجہ سے باطن میں مؤثر ہوتا ہے۔ اور ظاہر میں مؤثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح وبال قضاء ظاہر میں مؤثر نہیں ہوتا لیکن باطن میں مؤثر ہوتا ہے۔ کیونکہ عہدۂ قضاء بظاہر تو ایک عظیم الشان منصب ہے لیکن بباطن ہلاکت ہی ہلاکت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کو تین مرتبہ عہدہ قضاء پیش کیا گیا مگر تینوں مرتبہ انکار فرمایا اور انکار کرنے کی وجہ سے ہر بار تیس تیس کوڑے لگائے گئے۔ اسی طرح امام محمدؒ کو قضاء کا عہدہ پیش کیا گیا تو امام محمدؒ نے بھی انکار فرمایا حتیٰ کہ امام موصوف کو قید خانہ میں ڈال دیا گیا تو مجبوراً قبول کرنا پڑا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ صحیح قول یہ ہے کہ عدل و انصاف قائم کرنے کے ارادہ سے عہدۂ قضاء قبول کرنا جائز ہے یعنی اگر قاضی ہو گیا تو گنہگار نہ ہوگا۔ لیکن عزیمت اس کو ترک کرنا ہے۔ اور اسکی نظیر موزوں پر مسح اور سفر میں روزہ ہے۔ یعنی جس طرح موزوں پر مسح کرنا رخصت اور پاؤں دھونا عزیمت ہے۔ اور سفر میں افطار رخصت اور روزہ رکھنا عزیمت ہے۔ اسی طرح عہدۂ قضاء قبول کرنا رخصت اور

ترک کرنا عزیمت ہے۔ ''ترکہ'' کے عزیمت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ قاضی اگر مجتہد نہ ہو تو اس کا امکان ہے کہ وہ غلطی کر جائے اور اس کو صحیح فیصلہ کی توفیق نہ ہو یا قاضی خود مجتہد نہ ہو۔ اور دوسرا آدمی اس کی اعانت نہ کرے حالانکہ اس صورت میں اعانت ضروری ہے۔ پس ان حالات کے پیش نظر ترک کرنا ہی عزیمت ہے۔ ہاں اگر قاضی ہونے کے لائق یہی شخص ہو اور دوسرا کوئی موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں عہدہ قضاء قبول کرنا فرض ہے۔ تاکہ بندوں کے حقوق کی حفاظت کرے۔ اور عالم کو فساد ظلم سے خالی کرے۔

عہدہ قضاء طلب کرنے کا حکم

قال وینبغی ان لا یطلب الولایة ولا یسألها لقوله علیه السلام من طلب القضاء وکل الی نفسه ومن اجبر علیه نزل علیه ملک یسدده ولان من طلبه یعتمد علی نفسه فیحرم ومن اجبر علیه یتوکل علی ربه فیلهم

ترجمہ اور مناسب یہ ہے کہ آدمی نہ ولایت تلاش کرے اور نہ اس کی درخواست کرے۔ کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ جس شخص نے عہدہ قضاء طلب کیا تو اس کو اس کے نفس کے سپرد کر دیا جاتا ہے۔ اور جس کو عہدہ قضاء قبول کرنے پر مجبور کیا گیا اس پر ایک فرشتہ نازل ہوتا ہے جو اس کو درست رکھتا ہے اور اس لئے کہ جس نے عہدہ قضاء کو طلب کیا وہ اپنے نفس پر اعتماد کرتا ہے۔ پس وہ محروم کیا جاتا ہے اور جس کو اس پر مجبور کیا گیا وہ اپنے رب پر بھروسہ کرتا ہے پس اس کو الہام کیا جاتا ہے۔

تشریح صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص قاضی ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو تب بھی اس کو چاہئے کہ نہ تو وہ دل سے اس کی خواہش کرے اور نہ زبان سے اس کی درخواست کرے۔ کیونکہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ جس شخص نے عہدہ قضاء طلب کیا اس کو اس کے نفس کے سپرد کر دیا گیا اور جس کو اس پر مجبور کیا گیا اس پر ایک فرشتہ اترتا ہے۔ جو اس کو راہ راست پر رکھتا ہے۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ جو شخص عہدہ کا طالب ہے گویا اس نے اپنے فہم، ورع اور ذکاوت پر بھروسہ کیا اور ان چیزوں پر بھروسہ کرنے کی وجہ سے عجب اور کبر میں مبتلا ہو گیا اور جو شخص عجب اور کبر کی وجہ سے اپنے نفس پر بھروسہ کرتا ہے وہ توفیق الٰہی سے محروم رہتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ان النفس لامارة بالسوء اور جو ''عہدہ'' قبول کرنے پر مجبور کیا گیا وہ اپنے پروردگار پر بھروسہ کرتا ہے۔ اور جو اللہ پر بھروسہ کرتا ہے اس کو توفیق الٰہی سے نوازا جاتا ہے۔ اس لئے عہدہ کا طلب نہ کرنا مناسب ہے۔ اور اگر بزرگوں کی طرف سے دیدیا جائے تو قبول کرنے میں کوئی مضائقہ بھی نہیں ہے۔

سلطان جائر کی طرف سے عہدۂ قضاء قبول کرنے کا حکم

ثم یجوز التقلد من السلطان الجائر کما یجوز من العادل لان الصحابة تقلد وامن معاویةؓ والحق کان بید علیؓ فی نوبته والتابعین تقلد وامن الحجاج وهو کان جائراً الا اذا کان لا یمکنه من القضاء بحق لان المقصود لا یحصل بالتقلد بخلاف ما اذا کان یمکنه

ترجمہ پھر ظالم بادشاہ کی طرف سے عہدۂ قضاء قبول کرنا جائز ہے جیسے عادل بادشاہ کی طرف سے جائز ہے اس لئے کہ صحابہؓ نے

حضرت معاویہؓ کی طرف سے عہدۂ قضاء کا قبول کیا ہے اور حضرت علیؓ کی باری میں حق خلافت حضرت علیؓ کے ہاتھ میں تھا۔ اور تابعین نے حجاج کی طرف سے عہدۂ قضاء قبول کیا حالانکہ حجاج ظالم تھا۔ مگر یہ کہ قاضی قضا، بالحق پر قادر نہ ہو۔ کیونکہ مقصود، عہدۂ قضاء قبول کرنے سے حاصل نہ ہوگا۔ برخلاف اس صورت کے جب قاضی اس پر قادر ہو۔

تشریح ...... صاحب قدوریؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح عادل اور برحق بادشاہ کی طرف سے عہدۂ قضاء قبول کرنا جائز ہے اسی طرح ظالم اور غیر برحق بادشاہ کی طرف سے بھی عہدۂ قضاء قبول کرنا جائز ہے۔ یعنی اگر کوئی شخص بغاوت کر کے غالب آ گیا اور فرمانروا ہو گیا۔ پھر کسی کو قاضی ہونے کیلئے مجبور کرنے لگا تو اس کی طرف سے عہدۂ قضاء قبول کرنا جائز ہے۔ صاحب ہدایہ نے دلیل میں فرمایا کہ شہادتِ عثمان کے بعد حق خلافت حضرت علیؓ کے لئے تھا جیسا کہ اہل سنت والجماعت کا اس پر اتفاق ہے۔ لیکن حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ نے حضرت علیؓ کے خلاف بغاوت کی اور ملک شام کے حکمراں اور فرمانروا بن گئے۔ علامہ ابن الہمامؒ نے حضرت معاویہؓ کی بغاوت پر استشہاد کرتے ہوئے فرمایا کہ رسول اکرم ﷺ نے حضرت عمار بن یاسرؓ سے فرمایا تھا ستقتلک الفئة الباغية تجھ کو عنقریب ایک باغی جماعت قتل کرے گی۔ حالانکہ عمار بن یاسرؓ کو حضرت معاویہؓ کے ساتھیوں نے قتل کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاویہؓ اور ان کی جماعت کے لوگ بغاۃ میں سے ہیں۔ اور حضرت عائشہؓ ابتداء حضرت معاویہ کے ساتھ تھیں لیکن بعد میں حضرت عائشہؓ نے بھی ندامت کا اظہار کیا ہے۔ چنانچہ ابن عبدالبر نے استیعاب میں تخریج کی ہے۔ (قال قالت رضی الله عنها لابن عمر يا ابا عبدالرحمن ما منعک ان تنهاني عن مسيري؟ قال رأيت رجلا غلب عليک يعني ابن الزبير فقالت اما والله لو نهيتني ما خرجت) حضرت عائشہؓ نے ابن عمرؓ سے فرمایا کہ اے ابوعبدالرحمن! تجھ کو کس چیز نے روکا کہ تو مجھ کو میرے سفر سے روکتا؟ ابن عمرؓ نے کہا کہ میں نے دیکھا کہ تجھ پر ایک آدمی یعنی ابن زبیر غالب آ گیا۔ پس عائشہؓ نے کہا کہ بخدا اگر تو مجھ کو منع کرتا تو میں نہ نکلتی۔ یہ اس وقت کا واقعہ ہے جب حضرت عائشہؓ حضرت معاویہؓ کی حمایت میں حضرت علیؓ کے خلاف جنگ کے ارادہ سے نکلی تھیں۔ اور پھر جب رسول اللہ ﷺ کی حدیث یاد آئی تو نادم ہو کر واپس تشریف لے آئیں۔ اس پر عائشہؓ نے ابن عمرؓ سے کہا کہ اگر آپ ابتدا میں مجھ کو منع کر دیتے تو میں نہ نکلتی۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ "حق" حضرت علیؓ کی طرف تھا۔ بہر حال ان حکایات وروایات سے معلوم ہوا کہ شہادتِ عثمان کے بعد خلافت کا حق حضرت علیؓ کو تھا مگر اس کے باوجود حضرت معاویہؓ کا حضرت علیؓ کے ہاتھ پر بیعت نہ کرنا۔ اور ملک شام میں اپنی حکمرانی کا اعلان کرنا کھلی ہوئی بغاوت تھی۔ پس حضرت معاویہؓ کا سلطانِ جائر ہونا ثابت ہو گیا۔ اور تاریخ اس پر شاہد ہے کہ حضرت معاویہؓ نے صحابہؓ کو قاضی مقرر فرمایا ہے۔ اور صحابہؓ نے حضرت معاویہؓ کی طرف سے عہدوں کو قبول بھی فرمایا ہے۔ جیسے حضرت ابوالدرداءؓ کو شام میں قاضی مقرر فرمایا اور پھر ان کی وفات کے بعد انہی کے مشورہ کے مطابق فضالہ بن عبید انصاریؓ کو والیٔ شام مقرر فرمایا۔ اس سے ثابت ہوا کہ سلطانِ جائر کی طرف سے عہدۂ قضاء قبول کرنا جائز ہے۔

صاحب ہدایہؒ نے دوسری دلیل...... میں فرمایا کہ "حجاج بن یوسف" مشہور ظالم فرمانروا گذرا ہے۔ مگر تابعین نے اس کی طرف سے بھی قضاء کے عہدے قبول کئے ہیں۔ مثلاً: حجاج بن یوسف نے ابو بردہ ابن ابی موسیٰ کو قاضی مقرر کیا۔ اور عبداللہ بن ابی مریم نے اصفہان کا قاضی ہونا حجاج ہی کی طرف سے قبول کیا ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ظالم بادشاہ کی طرف سے عہدۂ قضاء قبول کرنا جائز ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ ظالم بادشاہ کی طرف سے عہدۂ قضاء قبول کرنا جائز ہے لیکن اگر قاضی کے لئے حق کے ساتھ فیصلہ کرنا ممکن نہ ہو

تو قاضی ہونا بھی جائز نہیں ہے۔ کیونکہ مقصودِ قضا یعنی ملک میں عدل وانصاف جاری کرنا عہدۂ قضاء قبول کرنے سے حاصل نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر قاضی کے لئے حق کے ساتھ فیصلہ کرنا ممکن ہو تو عہدۂ قضاء قبول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

فوائد...... خادم کے نزدیک حضرت معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ کو سلطان جائر کی نظیر میں پیش کرنا صاحب ہدایہؒ کے لئے کسی طرح مناسب نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ بات مسلّم ہے کہ حضرت علیؓ کا خلیفہ چہارم ہونا کوئی امر منصوص نہیں ہے، بلکہ مجتہد فیہ مسئلہ ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ حضرت معاویہؓ کا حضرت علیؓ کی مخالفت کرنا اجتہادی خطا تھی۔ اور مجتہد کی خطا معاف ہی نہیں بلکہ اس پر ایک اجر بھی ملتا ہے۔ پس جس خطا کو معاف کر دیا گیا ہو بلکہ اس پر اجر ملتا ہو اس کی وجہ سے جائر اور ظالم کے الفاظ استعمال کرنا صاحب ہدایہ جیسے عظیم المرتبت اور صاحبِ ورع حضرات کے لئے زیب نہیں دیتا۔ حضرت معاویہؓ نے اپنے اسلام کا اظہار اگرچہ فتح مکہ کے بعد کیا ہے لیکن عامۃ العلماء کا خیال ہے کہ حضرت معاویہؓ فتح مکہ سے بہت پہلے اسلام قبول کر چکے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے والدین ابوسفیان اور ہندہ کی طرح ان کے واقعات میں رسول اللہ ﷺ اور دیگر صحابہؓ کے ساتھ بغض وعناد اور اذیت رسانی کے واقعات نہیں ملتے ہیں۔

امام ترمذیؒ مناقب حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ میں حضرت عبدالرحمٰن بن ابی عمیرہؓ کی روایت نقل کرتے ہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے معاویہ کے بارے میں فرمایا: اے اللہ! تو اسے ہدایت والا اور ہدایت پانے والا بنا اور اس کے ذریعہ لوگوں کو ہدایت دے۔

ابوادریس خولانیؒ کہتے ہیں کہ جب حضرت عمر بن خطابؓ نے حمص سے حضرت عمیرؓ بن سعد کو معزول کر کے حضرت معاویہؓ کو اس کا والی مقرر کیا اور لوگ اس پر چہ میگوئیاں کرنے لگے تو حضرت عمیرؓ نے فرمایا کہ معاویہؓ کا ذکر خیر سے کرو۔ کیونکہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سُنا ہے کہ اے اللہ! اس کے ذریعہ لوگوں کو ہدایت دے یا اس کو ہدایت دے۔ ان دونوں احادیث سے واضح ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ کی دعا کے احترام میں صحابہ نے بھی حضرت معاویہؓ کیلئے خفیف اور ہلکے الفاظ استعمال کرنے سے گریز کیا ہے بلکہ ذکر خیر کی تعلیم دی ہے۔ بخاری میں ہے کہ ابن ابی ملیکہ نے کہا کہ حضرت معاویہؓ نے عشاء کے بعد وتر کی ایک رکعت پڑھی۔ ان کے پاس ابن عباسؓ کے مولیٰ ابن کریب بھی تھے۔ انہوں نے ابن عباسؓ سے جا کر کہا۔ ابن عباس نے کہا کہ معاویہ پر نکیر کرنا ترک کر دو۔ کیونکہ وہ رسول اللہ ﷺ کے صحابی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ کا صحابی ہونا اتنی عظیم الشان دولت ہے کہ ابن عباسؓ جو خاندان رسالت کے عظیم المرتبت صحابی اور رئیس المفسرین ہیں انہوں نے بھی حضرت معاویہؓ پر جرح کرنے کو روا نہیں سمجھا۔ پس رسول اللہ ﷺ کے معاویہ کو **اللّٰھم اجعله هادياً مهدياً واهدبه** کے ذریعہ دعا دینے اور حضرت عمیرؓ کے لاتذکروا معاویۃ الابخیر فرمانے، اور حضرت ابن عباسؓ کے **دعه فانه قد صحب رسول الله** ﷺ فرمانے کے بعد، صاحب ہدایہ کو حضرت معاویہؓ کے لئے جائر اور ظالم کا لفظ استعمال کرنے کی اجازت کیسے دی جاسکتی ہے۔

چونکہ صاحبِ ہدایہؒ بھی ہمارے بزرگ ہیں، صاحب علم وفضل ہیں، ورع اور تقویٰ کے مالک ہیں۔ اس لئے یہی کہا جاسکتا ہے کہ یہ سبقت قلم کا نتیجہ ہے۔ اور مصنفین اور مؤلفین سے اس طرح کی بھول، چوک بعید از قیاس بھی نہیں ہے۔

نئے قاضی کو اپنا عہدۂ قضاء سنبھال لینے کے بعد کن امور کو انجام دینا ضروری ہے۔ خرائط وسجلات کا معنیٰ

قال ومن قُلِّد القضاء يسال عن ديوان القاضى الذى كان قبله وهو الخرائط التى فيها السجلات وغيرها لانها وضعت فيها لتكون حجة عند الحاجة فتجعل فى يد من له ولاية القضاء ثم ان كان البياض من بيت المال فظاهر وكذا اذا كان من مال الخصوم فى الصحيح لانهم وضعوها فى يده لعمله وقد انتقل الى المولىٰ وكذا اذا كان من مال القاضى هو الصحيح لانه اتخذه تدينالا تمولا ويبعث امينين ليقبضاها بحضرة المعزول وامينه ويسألُ لانه شيئا فشيئا ويجعلان كل نوع منها فى خريطة كيلا يشتبه على المولّى وهٰذا السوال لكشف الحال لا للالزام

ترجمہ اور جس شخص کو قاضی مقرر کیا گیا وہ پہلے قاضی کا دفتر تلاش کرے۔ ''دیوان'' چمڑے کے وہ تھیلے ہیں جن میں سرکاری فائلیں اور دوسرا ریکارڈ موجود ہو۔ کیونکہ ان فائلوں کو تھیلیوں میں رکھا جاتا ہے تاکہ ضرورت کے وقت حجت ہوں۔ پس ان کو اس شخص کے قبضہ میں رکھا جائے گا۔ جس کو منصب قضاء حاصل ہو۔ پھر اگر سادہ کاغذ بیت المال سے ہوں تو ظاہر ہے۔ اور اسی طرح جب یہ سادہ کاغذ خصوم کے مال سے ہوں تو بھی صحیح قول کے مطابق یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ خصوم نے ان کاغذات کو سابق قاضی کے ہاتھ میں اس کے عمل کرنے کے لئے رکھا تھا۔ اور حال یہ کہ عمل مولی کی طرف منتقل ہو گیا۔ اور اسی طرح اگر معزول قاضی کے مال سے ہوں یہی صحیح ہے۔ کیونکہ قاضی معزول نے ان کاغذات کو بطور تدین کے مرتب کیا تھا۔ نہ کہ ذخیرہ اندوزی کے لئے۔ اور جدید قاضی دو امینوں کو بھیجے تاکہ وہ دونوں ان تھیلوں پر معزول قاضی یا اس کے امین کی موجودگی میں قبضہ کریں۔ اور وہ دونوں امین تمام کاغذات کو ایک ایک کر کے دریافت کر لیں۔ اور دونوں امین ان میں سے ہر کاغذ کو علیحدہ تھیلے میں رکھتے رہیں تاکہ جدید قاضی پر اشتباہ نہ ہو۔ اور یہ سوال کشفِ حال کے لئے ہے نہ کہ الزام کے لئے۔

تشریح...... صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ جس شخص کو عہدۂ قضاء سپرد کیا گیا ہے اس کا سب سے پہلا کام یہ ہے کہ وہ معزول شدہ قاضی سے ان تھیلوں کے بارے میں دریافت کرے جن میں سرکاری فائلیں اور ریکارڈ رکھا ہوا ہے۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ دیوان سے مراد چمڑے کے وہ تھیلے ہیں۔ جن میں بغرضِ حفاظت کوئی چیز رکھ کر ان کا منہ بند کر دیتے ہیں۔ پس قاضی کے پاس جو تھیلے ہوتے ہیں ان میں سجلات یعنی لوگوں کے مقدمات کی مسلیں رکھی جاتی ہیں۔ اور دوسری دستاویزات مثلاً اوقاف کی فائلیں رکھی جاتی ہیں۔ اور شوہروں اور وارثوں پر جن لوگوں کے نفقات مقرر کئے جاتے ہیں ان کی تحریرات اور فائلیں بھی رکھی جاتی ہیں۔ بہر حال خلاصہ یہ ہے کہ بحال قاضی معزول قاضی سے مذکورہ تھیلوں کے بارے میں اس لئے دریافت کرے گا کہ ان تھیلوں میں مقدمات کی مسلیں اور دوسری دستاویزات اس لئے رکھی جاتی ہیں تاکہ بوقتِ ضرورت کام آئیں۔ لہٰذا ان کو موجودہ قاضی کے ہاتھ میں رکھا جائے گا۔ کیونکہ اب تمام معاملات کا تعلق موجودہ قاضی سے ہے معزول قاضی سے کسی معاملہ کا کوئی تعلق نہیں رہا، وہ تو عام لوگوں کی طرح ایک فرد ہو گیا ہے۔

ثم ان کان البیاض من بیت المال الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال.... یہ ہے کہ یہ کاغذات جن پر تحریرات ہیں جس شخص کی ملک ہوں وہی مالک ہونا چاہئے۔اور یہ تمام مسلیں اور فائلیں اُسی کو دی جانی چاہئیں نہ کہ موجودہ قاضی کو؟

جواب..... اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ''کاغذات'' معزول قاضی کو بیت المال سے دیئے گئے ہوں گے۔ یا مدعی اور مدعی علیہ نے دیئے ہوں گے۔اور یا معزول قاضی کے مال سے خریدے گئے ہوں گے۔ پہلی صورت میں معزول قاضی کو ان کاغذات کے سپرد کرنے پر مجبور کیا جانا ظاہر ہے کیونکہ جو قاضی مقرر ہوگا دفتر کی سرکاری چیزوں پر وہی قابض رہے گا۔ پس چارج لینے والا قاضی چونکہ موجودہ قاضی ہے اس لئے مذکورہ مسلیں اور فائلیں اور دفتر کا جملہ رکارڈ اسی کے قبضہ میں رہے گا۔اور اگر مذکورہ سارے کاغذات مدعی اور مدعی علیہ کے مال سے خریدے گئے ہوں تو بھی معزول قاضی کو اس پر مجبور کیا جائے گا کہ وہ تمام کاغذات موجودہ قاضی کو سپرد کر دے کیونکہ مدعی اور مدعی علیہ نے یہ کاغذات ''معزول قاضی کے قبضہ میں اس لئے دیئے تھے کہ وہ خلیفہ کی طرف سے کام کرنے پر مامور ہے لیکن جب عمل اور اقتدار موجودہ قاضی کی طرف منتقل ہوگیا تو یہ کاغذات بھی اسی کے حوالہ کر دیئے جائیں گے۔اور معزول قاضی کے پاس کوئی کاغذ نہ چھوڑا جائے گا۔اور اگر مذکورہ سارے کاغذات معزول قاضی کے مال سے خریدے گئے تھے تو بھی معزول قاضی کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ تمام کاغذات موجودہ قاضی کے سپرد کرے۔ یہی صحیح قول ہے۔ کیونکہ معزول قاضی نے ان کاغذات کو اپنے پاس دیانت اور امانت کے طور پر اس لئے رکھا تھا تا کہ وہ لوگوں کے معاملات اور ان کی ضروریات کی حفاظت کرے۔ان کاغذات کے ذریعہ ذخیرہ اندوزی اور اپنے آپ کو مالدار بنانا مقصود نہیں تھا۔ پس جب یہ کاغذات اس کے پاس دیانت اور امانت کے طور پر تھے اور مالِ مملوکہ کے طور پر نہیں تھے تو جو بھی اس منصب پر آئے گا اُسی کو حوالہ کر دیئے جائیں گے۔بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ اگر سارے کاغذات مدعی اور مدعی علیہ کے مال سے خریدے گئے ہوں یا معزول قاضی کے مال سے خریدے گئے ہوں تو دونوں صورتوں میں معزول قاضی کو مذکورہ فائلیں اور دستاویزات دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اگر کاغذات قاضی معزول کے مال سے خریدے گئے تو معزول قاضی ان کا مالک ہے۔اور اگر مدعی اور مدعی علیہ کے مال سے خریدے گئے تو مدعی اور مدعی علیہ نے قاضی معزول کو ہبہ کر دیئے ہیں۔ اس صورت میں بھی معزول قاضی ان کا مالک ہے اور کسی انسان کو اس کی مملوکہ چیز دینے پر مجبور نہیں کیا جاتا۔اس لئے اِن دونوں صورتوں میں قاضی معزول کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا کہ وہ مذکورہ کاغذات موجودہ قاضی کو سپرد کرے۔ لیکن صحیح قول وہی ہے جس کو صاحب ہدایہ نے ذکر کیا ہے۔

ویبعث امینین الخ سے مذکورہ کاغذات سپرد کرنے کی کیفیت کا بیان ہے۔ چنانچہ ارشاد فرمایا کہ چارج لینے والا قاضی دو قابلِ اعتماد یا ایک قابلِ اعتماد آدمی کو معزول قاضی کی خدمت میں بھیجے تا کہ وہ معزول قاضی یا اس کے امین کی موجودگی میں تمام کاغذات اور فائلوں پر قبضہ کرے۔اور موجودہ قاضی کا فرستادہ معزول قاضی یا اُس کے امین سے تمام فائلیں ایک ایک کر کے دریافت کر لے اور ہر قسم کے کاغذات کو علیٰحدہ علیٰحدہ تھیلے میں رکھتا رہے۔ مثلاً مقدمات کی مسلیں علیٰحدہ تھیلے میں رکھے اور اوقاف کی جائدادوں کی فائلیں علیٰحدہ کرے اور نفقات کی فائلیں علیٰحدہ رکھے۔اسی طرح ہر قسم کی فائلیں الگ الگ کر کے رکھتا رہے۔اور یہ ایسا اس لئے کرے گا کہ موجودہ قاضی پر کاغذات خلط ملط ہو کر مشتبہ نہ ہوں۔ موجودہ قاضی کے فرستادہ جب تمام کاغذات پر قبضہ کرلیں تو دونوں اس پر مہر لگا دیں تا کہ کمی، زیادتی

کا امکان باقی نہ رہے۔

صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ موجودہ قاضی کے فرستادہ حضرات کی طرف سے معزول قاضی سے سوال اور جرح کرنا محض معلومات حاصل کرنے کے لئے ہے۔ خدانخواستہ معزول قاضی پر الزام لگانا مقصود نہیں ہے۔

نئے قاضی کو قیدیوں کے ساتھ کیا سلوک کرنا چاہئے

قال وينظر في حال المحبوسين لانه نصب ناظراً فمن اعترف بحق الزمه اياه لان الاقرار ملزم ومن انكر لم يقبل قول المعزول عليه الا ببينة لانه بالعزل التحق بالرعايا و شهادة الفرد ليست بحجة لاسيما اذا كانت على فعل نفسه فان لم تقم لم يعجّل بتخليته حتى ينادى عليه وينظر في امره لان فعل القاضي المعزول حق ظاهرا فلا يعجل كيلا يؤدي الى ابطال حق الغير

ترجمہ اور جدید قاضی قیدیوں کے حال پر نظر ڈالے کیونکہ اس کو نگران بنا کر مقرر کیا گیا ہے۔ پس جس قیدی نے حق کا اقرار کیا تو وہ اس پر لازم کرے گا۔ کیونکہ اقرار ملزم ہے اور جس نے انکار کیا اس کے خلاف معزول کا قول قبول نہ ہوگا مگر بینہ کے ساتھ اس لئے کہ معزول قاضی معزول ہو کر رعایا کے ساتھ مل گیا ہے۔ اور ایک فرد کی گواہی حجت نہیں ہے۔ بالخصوص جب اپنے ذاتی فعل پر ہو۔ پھر اگر بینہ قائم نہ ہو تو جدید قاضی اُس قیدی کو رہا کرنے میں جلدی نہ کرے۔ یہاں تک کہ اس پر منادی کرائے اور اس کے معاملہ میں نظر کرے۔ اسلئے کہ معزول قاضی کا فعل بظاہر درست ہے پس اس کو رہا کرنے میں جلدی نہ کرے تا کہ حق غیر کے ابطال کا باعث نہ ہو۔

تشریح صاحب قدوریؒ نے فرمایا کہ جدید قاضی، چارج لینے کے بعد سب سے پہلے قیدیوں کے حال پر نظر کرے۔ یعنی کسی آدمی کو قید خانہ بھیج کر ان کی تعداد اور ان کے نام معلوم کرائے اور ان سے یہ دریافت کیا جائے کہ ان کو کس وجہ سے قید خانہ میں ڈالا گیا ہے۔ کیونکہ قاضی مسلمانوں کے امور اور معاملات کا نگران بنا کر مقرر کیا جاتا ہے اور معزول قاضی کا قول حجت نہیں ہوتا۔ اس لئے قیدیوں کے احوال کی تفتیش ضروری ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ جدید قاضی قیدیوں اور مدعیان کو جمع کرے۔ پس اگر کسی قیدی نے اپنے مدعی کے حق کا اپنے اوپر اقرار کر لیا تو جدید قاضی اُس پر وہ حق لازم کر دے گا۔ اور مدعی کے مطالبہ کرنے پر اس کو قید خانہ میں واپس کر دیا جائیگا۔ کیونکہ اقرار ایسی حجت ہے جو اقرار کرنے والے پر اُس چیز کو لازم کر دیتی ہے جس کا اس نے اقرار کیا ہے۔ اور جب مدعی اپنے حق کی وجہ سے اس کو محبوس کرنے کی درخواست کرے گا تو اس کو محبوس کر دیا جائے گا۔ اور اگر قیدی نے اپنے مدعی کے اُس حق کا انکار کر دیا جو حبس اور قید کا سبب ہے اور معزول قاضی نے اُس کے سبب حبس کی خبر دی تو معزول قاضی کا قول قبول نہ ہوگا۔ کیونکہ ''معزول قاضی'' معزول ہو کر رعایا کا ایک فرد ہو گیا ہے اور ایک فرد کی گواہی حجت نہیں ہوتی۔ بالخصوص جب اپنے ذاتی فعل پر ہو تو بدرجہ اولی حجت نہیں ہو سکتی۔ لہذا معزول قاضی کا یہ قول کہ میں نے اس کو اس لئے محبوس کیا ہے کہ اس پر ''حبس'' برحق ہے حجت نہ ہوگا۔ اسی کے قائل امام شافعیؒ اور امام مالکؒ ہیں۔ اور امام احمدؒ نے فرمایا کہ معزول قاضی کا قول معزول ہونے کے بعد بھی اسی طرح قبول ہوگا جس طرح معزول ہونے سے پہلے قبول کیا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ شریعت کا امین ہے۔ ہاں اگر معزول قاضی نے قیدی پر

شہادتِ شاہدین سے حق ثابت کیا اور جدید قاضی، شہود کی عدالت سے بھی واقف ہے تو قیام حجت کی وجہ سے قاضی جدید اس قیدی کو قید خانہ میں واپس کر دے گا۔ اور اگر جدید قاضی ان کی عدالت سے واقف نہ ہو تو ان کے بارے میں معلومات حاصل کرے گا۔ پس معلومات کرنے پر اگر اُن کا عادل ہونا ثابت ہو گیا تو بھی حجت قائم ہونے کی وجہ سے اُس قیدی کو قید خانہ میں واپس کر دیا جائے گا۔ اور اگر قیدی کے خلاف بیّنہ پیش نہ کیا جا سکا یا مدعی حاضر نہیں ہوا۔ اور قیدی نے دعویٰ کیا کہ میرے خلاف کوئی مدعی نہیں ہے مجھ کو ناحق طور پر قید کر رکھا ہے۔ تو قاضی جدید اس کو رہا کرنے میں جلدی نہ کرے بلکہ چند روز منادی کرائے کہ قاضی کی طرف سے یہ اعلان کیا جاتا ہے کہ فلاں بن فلاں جو فلاں قید خانہ میں محبوس ہے اگر اس پر کسی کا کوئی مطالبہ ہو تو وہ حاضر ہو کر اپنا مطالبہ ثابت کرے۔ پس اگر مدعی حاضر ہو گیا فبہا۔ ورنہ قاضی چند روز تک یہ اعلان کراتا رہے۔ چند روز اعلان کرانے پر اگر مدعی حاضر نہ ہوا تو قاضی جدید محبوس سے کفیل بنفسہ لے کر اس کو رہا کر دے۔

صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ قیدی کے خلاف گواہ موجود نہ ہونے کی صورت میں قیدی کو جلدی رہا نہ کرنے کا حکم اس لئے دیا گیا ہے کہ قاضی معزول کا فعل یعنی اس کو قید کرنا بظاہر درست معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے جلدی رہا نہ کرے کیونکہ بہت ممکن ہے کہ مدعی غائب ہو۔ اور جلدی رہا کرنے سے مدعی کا حق باطل ہو جائے درانحالیکہ کسی کے حق کو باطل کرنا جائز نہیں ہے۔

نیا قاضی امانتوں اور اوقاف کی آمدنیوں کیساتھ کیسا برتاؤ کرے

وينظر في الودائع وارتفاع الوقوف فيعمل فيه على ما تقوم به البينة او يعترف به من هو في يده لان كل ذلك حجة ولا يقبل قول المعزول لما بيناه الا ان يعترف الذى هى فى يده ان المعزول سلمها اليه فيقبل قوله فيها لانه ثبت باقراره ان اليد كانت للقاضى فيصح اقرار القاضى كانه فى يده فى الحال الا اذا بدأ بالاقرار لغيره ثم اقر بتسليم القاضى فيسلم ما فى يده الى المقرله الاول لسبق حقه و يضمن قيمته للقاضى باقراره الثانى و يسلم الى المقرله من جهة القاضى

ترجمہ ...... اور قاضی جدید ودیعتوں اور اوقاف کے حاصلات میں نظر کرے پس جس طور پر گواہ قائم ہوں اسی کے مطابق ان اموال میں عمل کرے یا جس شخص کے قبضہ میں ہو وہ اس کا اقرار کرے۔ اس لئے کہ ہر ایک حجت ہے۔ اور معزول قاضی کا قول قبول نہ ہوگا۔ اُسی دلیل کی وجہ سے جس کو ہم بیان کر چکے مگر یہ کہ جس کے قبضہ میں ودیعتیں ہیں وہ اقرار کرے کہ معزول قاضی نے اُس کو سپرد کی تھیں تو ان ودیعتوں کے بارے میں معزول قاضی کا قول قبول ہوگا۔ اس لئے کہ بعض کے اقرار سے ثابت ہوا کہ حقیقی قبضہ قاضی ہی کا تھا پس معزول قاضی کا اقرار صحیح ہوگا۔ گویا یہ ودیعتیں فی الحال اس کے قبضہ میں ہیں مگر جب کہ قابض نے پہلے دوسرے کے لئے اقرار کیا ہو۔ پھر قاضی معزول کے سپرد کرنے کا اقرار کیا ہو تو جو کچھ مقر کے پاس ہے وہ مقرلہ اول کو سپرد کرے۔ کیونکہ اس کا حق سابق ہے اور اپنے اقرار ثانی کی وجہ سے قاضی معزول کے لئے اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ اور یہ قیمت اس کو دی جائے گی جس کے لئے قاضی معزول کی جانب سے اقرار کیا گیا ہے۔

تشریح ...... صاحب قدوریؒ فرماتے ہیں کہ قاضی جدید، قیدیوں کی دیکھ بھال کے بعد اُن امانتوں کی دیکھ دیکھ کرے جو معزول قاضی

نے اپنے امینوں کے پاس رکھی ہیں۔ اور اوقاف کی آمد اور خرچ پر بھی نظر کرے کہ اوقاف کی آمد شرائط کے مطابق تقسیم ہوتی ہے یا نہیں اور یہ بھی دیکھے کہ اوقاف کے متولی اوقاف کی جائیدادوں کو ہڑپ تو نہیں کر رہے ہیں۔ پس قاضی جدید امانتوں اور اوقاف کے اموال میں گواہوں کی گواہی کے موافق عمل کرے۔ مثلاً اس بات پر گواہی دی گئی کہ خالد کے پاس جو امانت ہے وہ حامد کی ہے تو جدید قاضی مذکورہ امانت خالد سے حامد کو دلوائے گا۔ یا قابض اقرار کرے کہ میرے پاس یہ امانت فلاں کی ہے تو جدید قاضی اس اقرار کے مطابق عمل کرے گا۔ بینہ یا قابض کے اقرار کے موافق عمل کرنے کی دلیل یہ ہے کہ قاضی جدید کے عمل کرنے کے لئے حجت شرعی کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور بینہ اور قابض کا اقرار ان دونوں میں سے ہر ایک حجت شرعی ہے۔ لہٰذا جدید قاضی بینہ کے موافق بھی عمل کرے گا اور قابض کے اقرار کے مطابق عمل کرنے کا بھی پابند ہوگا۔ اور اگر معزول قاضی نے قابض کے خلاف کچھ کہا مثلاً معزول قاضی نے کہا کہ خالد کے پاس حامد کے ایک ہزار روپیہ امانت ہیں۔ اور خالد نے اس کا انکار کیا اور کہا کہ یہ ایک ہزار روپیہ تو میرے ہیں تو اس صورت میں معزول قاضی کا قول قبول نہ ہوگا۔ اس لئے کہ معزول ہونے کی وجہ سے وہ رعایا کا ایک فرد ہو گیا۔ اور تنہا ایک آدمی کا قول حجت نہیں ہوتا اس لئے معزول قاضی کا قول قبول نہ ہوگا۔ ہاں اگر قابض نے اقرار کیا کہ یہ ''امانت'' معزول قاضی نے میرے سپرد کی تھی اور مجھے یہ معلوم نہیں کہ کس کی ہے۔ یا قابض یہ کہے کہ یہ امانت معزول قاضی نے میرے سپرد کی تھی اور یہ فلاں بن فلاں کی ہے۔ اور معزول قاضی بھی اسی کے لئے اقرار کرتا ہے۔ تو ان دونوں صورتوں میں معزول قاضی کا قول قبول ہوگا۔ کیونکہ قابض کے اقرار سے ثابت ہوا کہ امانت پر اصلاً معزول قاضی ہی کا قبضہ تھا۔ اور جب اصلاً معزول قاضی کا قبضہ تھا تو گویا مذکورہ امانت فی الحال معزول قاضی ہی کے قبضہ میں ہے۔ اور امانت کے سلسلہ میں چونکہ امین یعنی قابض کا قول معتبر ہوتا ہے اس لئے مذکورہ دونوں صورتوں میں معزول قاضی کا قول قبول ہوگا۔ اور قابض یعنی امین نے پہلے یہ اقرار کیا کہ میرے پاس یہ مال خالد کی امانت ہے پھر قابض نے اقرار کیا کہ مجھے یہ مال معزول قاضی نے سپرد کیا تھا۔ اور معزول قاضی خالد کے علاوہ دوسرے کے لئے اقرار کرتا ہے تو قابض کو حکم دیا جائے گا کہ ''وہ'' یہ ''مال'' خالد کے سپرد کر دے جس کے لئے پہلے اقرار کیا ہے۔ کیونکہ اس کے واسطے پہلے اقرار کرنے کی وجہ سے اسی کا حق مقدم ہے۔ اور ''ثانیاً'' معزول قاضی کی طرف سے سپردگی کا اقرار کرنے کی وجہ سے معزول قاضی کے لئے اس کے مثل کا ضامن ہوگا اور اگر وہ مال ذوات الامثال میں سے ہو۔ اور اگر ذوات القیم میں سے ہو تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ پھر معزول قاضی مذکورہ مثل یا قیمت اس کو دے گا جس کے لئے معزول قاضی نے اقرار کیا ہے۔

قاضی کو کہاں اور کس حال میں بیٹھنا چاہئے

قال ویجلس للحکم جلوساً ظاهراً فی المسجد کیلا یشتبه مکانه علی الغرباء بعض المقیمین والمسجد الجامع اولی لانه اشهر و قال الشافعی یکره الجلوس فی المسجد للقضاء لانه یحضره المشرک وهو نجس بالنص والحائض وهی ممنوعة عن دخوله ولنا قوله علیه السلام انما بنیت المساجد لذکر الله تعالیٰ والحکم وکان رسول الله ﷺ یفصل الخصومة فی معتکفه وکذا الخلفاء الراشدون کانوا یجلسون فی المساجد لفصل الخصومات ولان القضاء عبادة فیجوز اقامتها فی المسجد کالصلوٰة و نجاسة المشرک فی اعتقاده لا فی ظاهره فلا یمنع من دخوله والحائض تخبر بحالها فیخرج القاضی الیها او الی باب

المسجد او یبعث من یفصل بینھما و بین خصمھا کما اذا کانت الخصومۃ فی الدابۃ ولو جلس فی دارہ لا بأس بہ و یأذن للناس بالدخول فیھا و یجلس معہ من کان یجلس قبل ذلک لان فی جلوسہ وحدہ تھمۃ

ترجمہ اور قاضی فیصلہ کرنے کے لئے ظاہر طور پر مسجد میں بیٹھے تاکہ مسافروں اور مقیمین پر اس کی جگہ مشتبہ نہ ہو۔ اور جامع مسجد بہتر ہے۔ کیونکہ وہ مشہور مقام ہے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ فیصلہ کے لئے مسجد میں بیٹھنا مکروہ ہے۔ کیونکہ فیصلہ کے واسطے مسجد میں مشرک بھی حاضر ہوگا۔ حالانکہ وہ بنص قرآن نجس ہے۔ اور حائضہ عورت بھی آئے گی حالانکہ اس کو مسجد میں داخل ہونے سے روکا گیا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ مسجدیں تو ذکر اللہ اور فیصلہ کرنے کے واسطے بنائی گئی ہیں اور آنحضرت ﷺ اپنے مقام اعتکاف میں خصومات کا فیصلہ کرتے تھے۔ اور اسی طرح خلفائے راشدین فصل خصومات کے لئے مسجد میں بیٹھا کرتے تھے اور اس لئے کہ قاضی کا فیصلہ کرنا ایک عبادت ہے۔ لہذا نماز کی طرح اس کو مسجد میں قائم کرنا جائز ہے اور مشرک کی نجاست چونکہ اس کے اعتقاد میں ہے نہ کہ اس کے ظاہر میں اس لئے اس کو مسجد میں داخل ہونے سے نہیں روکا جائے گا۔ اور حائضہ عورت اپنے حال کی خبر دے دے گی پھر قاضی اس کی طرف یا مسجد کے دروازے کی طرف نکلے گا یا اس شخص کو بھیجے گا جو اس کے اور اس کے مخاصم کے درمیان فیصلہ کر دے جیسا کہ جب کسی جانور میں جھگڑا ہوا اور اگر قاضی اپنے گھر میں بیٹھا تو اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے اور لوگوں کو اس مکان میں داخل ہونے کی اجازت دیدے۔ اور جو لوگ قاضی ہونے سے پہلے اس کے پاس بیٹھتے تھے وہ اب بھی اس کے ساتھ بیٹھیں۔ کیونکہ اس کے تنہا بیٹھنے میں تہمت ہے۔

تشریح صاحب قدوریؒ نے فرمایا کہ قاضی، مقدمات کی سماعت کرنے کے لئے مسجد میں نمایاں ہو کر بیٹھے تاکہ پردیسی اور بعض مقیم لوگوں پر اس کی جگہ مشتبہ نہ ہو اور جامع مسجد زیادہ بہتر ہے کیونکہ جامع مسجد ایسا مشہور مقام ہوتا ہے جس کو ہر کس و ناکس جانتا ہے۔ وہاں جانے میں کسی کو دقت نہیں ہوگی مگر یہ اس وقت ہے جب جامع مسجد شہر کے بیچ میں ہو لیکن اگر جامع مسجد شہر کے کنارے پر ہو تو قاضی ایسی مسجد کا انتخاب کرے جو وسط شہر میں ہو تاکہ ہر طرف کے لوگ باآسانی پہنچ سکیں۔ اسی تفصیل کے قائل امام مالکؒ اور امام احمدؒ ہیں حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مقدمات کی سماعت کے لئے قاضی کا مسجد میں بیٹھنا مکروہ ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسجد میں فیصلہ کے واسطے مشرک بھی حاضر ہوگا حالانکہ مشرک نجس ہے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے انما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد۔ اور حائضہ عورت بھی حاضر ہوگی۔ حالانکہ اس کا مسجد میں داخل ہونا ممنوع ہے۔ چنانچہ صاحب شریعت ﷺ نے فرمایا ہے۔"انی لا احل المسجد لحائض ولا جنب" میں حائضہ اور جنبی کے لئے مسجد کو حلال نہیں رکھتا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ مساجد، نماز، اور ذکر اللہ کے لئے بنائی جاتی ہیں اور مقدمات میں جھوٹی قسمیں بھی کھائی جاتی ہیں، اور دعاوی کے اندر بھی جھوٹ بولنا پڑتا ہے۔ پس مسجد کو جھوٹ جیسے معاصی سے بچانے کے لئے مناسب ہے کہ قاضی، فصل خصومات کے لئے مسجد میں نہ بیٹھے۔

ہماری دلیل یہ حدیث ہے انما بنیت المساجد لذکر اللہ والحکم۔ یعنی مساجد کو ذکر اللہ اور فصل مقدمات کے لئے بنایا گیا

ہے۔ علامہ ابن الہمامؒ نے فرمایا کہ یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ معروف نہیں ہے۔ بلکہ حضرت امام مسلمؒ نے یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ ذکر فرمائی ہے کہ جب ایک اعرابی نے مسجد میں کھڑے ہوکر پیشاب کیا تو صحابہؓ نے اس کو روکنا چاہا۔ پس آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو درمیان میں نہ روکو اس کو چھوڑ دو۔ چنانچہ اس کو چھوڑ دیا۔ یہاں تک کہ اس نے پیشاب کیا۔ پھر رسولِ اکرم ﷺ نے بلا کر فرمایا **ان هذه المساجد لا تصلح لشئی من هذا البول والقذر وانما هي لذكر الله تعالىٰ والصلوة و قرأة القرآن۔** یعنی مساجد میں پیشاب کرنا، گندگی پھیلانا جائز نہیں ہے۔ مساجد تو صرف ذکر اللہ، نماز اور قرأتِ قرآن کے لئے ہیں۔ اس روایت میں مقدمات کے فیصلہ کا کوئی ذکر نہیں ہے لہٰذا یہ حدیث احناف کا مستدل نہیں ہوسکتی۔ ہاں احناف اس سے استدلال کر سکتے ہیں کہ رسولِ اکرم ﷺ اپنے معتکف میں مقدمات کا فیصلہ فرمایا کرتے تھے۔ چنانچہ صحیحین میں سہل بن سعدؓ کی حدیث لعان ہے۔ اس میں یہ مذکور ہے کہ ایک مرد اور عورت نے مسجد میں لعان کیا حالانکہ ان میں سے ایک یقیناً جھوٹا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جھوٹی قسم اور جھوٹ بولنا مسجد میں مقدمات کا فیصلہ کرنے سے مانع نہیں ہے۔ اور صحیحین میں کعب بن مالکؓ سے مروی ہے **انه تقاضیٰ ابن ابی حدرد دیناً کان له علیه في المسجد فارتفعت اصواتهما حتیٰ سمعا رسول الله ﷺ وهو فی بیته فخرج الیهما حتیٰ کشف سجف حجرته فنادی یا کعب! فقال لبیک یا رسول الله فاشار بیده ان ضع الشطر من دینک قال کعب قد فعلت یا رسول الله قال قم فاقضه۔** یعنی کعب بن مالکؓ نے ابن ابی حدرد سے مسجد میں اپنے قرضہ کا تقاضا کیا۔ پس دونوں کی آوازیں بلند ہوگئیں۔ یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ نے سنا اور آپ اپنے گھر میں تشریف فرما تھے۔ پس آپ ان دونوں کی طرف نکلے۔ یہاں تک کہ آپ ﷺ نے اپنے حجرے کا پردہ اٹھا کر کعب بن مالک کو آواز دی۔ پس کعب نے لبیک کہا پھر آپ ﷺ نے اشارہ کیا کہ اپنے قرضہ میں سے نصف کے قریب چھوڑ دے۔ کعب نے کہا اللہ کے رسول میں نے یہ کیا۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے ابن ابی حدرد سے فرمایا کہ اٹھ کر ادا کر دے۔ ملاحظہ فرمائیے یہ مقدمہ مسجد میں پیش آیا اور وہیں پر آپ ﷺ نے اس کو حل فرمایا۔ اور طبرانی میں ابن عباسؓ کی حدیث ہے **قال بینا رسول الله ﷺ یخطبنا یوم الجمعة اذاتیٰ رجل فتخطی الناس حتیٰ قَرُبَ الیه فقال رسول الله اقم عليَّ الحد. فقال اجلس فجلس ثم قام الثانیةفقال یا رسو ل الله اقم عليَّ الحد فقال اجلس فجلس ثم قام الثالثة فقال یا رسول الله اقم علی الحد قال وماحدک قال اتیتُ امرأة حراماً فقال ﷺ لعلی و ابن عباس و زید بن حارثه و عثمان بن عفان رضی الله عنهم انطلقو ابه فاجلدوا ولم یکن تزوج فقیل یا رسول الله لا تجلد والتی خبث بها فقال له رسول الله ﷺ من صاحبتک قال فلانة فدعا ها ثم سألها فقالت یا رسول الله کذب علی والله انی لا اعرفه فقال ﷺ من شاهدک فقال یا رسول الله مالی شاهد فامر به فجلد حدالفریة ثمانین جلدة۔** یعنی ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے کہ ایک شخص آیا اور لوگوں کی گردنیں پھاندتا ہوا آپ ﷺ کے پاس پہنچا اور عرض کیا کہ اللہ کے رسول مجھ پر حد قائم کیجئے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ بیٹھ جا پس وہ بیٹھ گیا پھر دوبارہ کھڑا ہوکر کہنے لگا کہ یا رسول اللہ! مجھ پر حد قائم کیجئے۔ آپ ﷺ نے فرمایا بیٹھ جا پس وہ بیٹھ گیا۔ پھر تیسری بار کھڑا ہوکر کہنے لگا کہ یا رسول اللہ مجھ پر حد قائم کیجئے۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ تیری حد کیا ہے۔ اس نے کہا میں نے ایک عورت سے حرام کیا ہے۔ پس حضور ﷺ نے حضرت علی، ابن عباس، زید بن حارثہ اور عثمان بن عفان کو حکم دیا کہ اس کو

باہر لیجا کر دُرّے لگاؤ۔ اور وہ ابھی تک غیر شادی شدہ تھا۔ پس عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ کیا اس عورت کو حد نہیں ماری جائے گی جس کے ساتھ اس نے حرام کیا ہے۔ پس آنحضرت نے اس شخص سے پوچھا کہ تیرے ساتھ کون عورت (مبتلا) ہے اس نے کہا کہ فلاں عورت ہے۔ پس رسول اللہ ﷺ نے بلوا کر اس سے پوچھا عورت نے کہا اے اللہ کے رسول! اس نے مجھ پر جھوٹ باندھا۔ واللہ میں اس مرد کو پہچانتی نہیں ہوں۔ پس آپ نے اس مرد سے کہا کہ تیرا کون گواہ ہے؟ اس نے کہا کہ یا رسول اللہ! میرا کوئی گواہ نہیں ہے پس آپ نے حکم دیا کہ اس کو بہتان کی حد میں اسی کوڑے مارے جائیں۔ اس واقعہ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ مساجد میں مقدمات کا فیصلہ کرنا جائز ہے۔

اسی طرح خلفائے راشدین بھی مقدمات کے فیصلوں کے لئے مسجد میں بیٹھا کرتے تھے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کا مسجد میں بیٹھ کر مقدمات کی سماعت کرنا ثابت ہے۔ اور قاضی ابوبکر ابن محمد بن عمرو بن حزم جو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے دور میں قاضی تھے، مسجد میں بیٹھ کر فیصلے دیا کرتے تھے۔

ہماری طرف سے عقلی دلیل..... یہ ہے کہ حق کے مطابق فیصلہ دینا ایک عبادت ہے اور عبادت کا مسجد کے اندر قائم کرنا درست ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کا جواب..... دیتے ہوئے صاحب ہدایہؒ فرمایا کہ مشرک اعتقاداً ناپاک ہوتا ہے ظاہری بدن کے اعتبار سے ناپاک نہیں ہوتا اور اعتقادی نجاست دخول مسجد کے لئے مانع نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ مشرکین کے وفود آنحضرت ﷺ کی خدمت میں مسجد کے اندر حاضر ہوتے تھے اور ثمامہ بن اثال کو مسجد میں ستون میں باندھا تھا حالانکہ ثمامہ غیر مسلم تھا۔ پس معلوم ہوا کہ مشرکین کے لئے مساجد میں داخل ہونا جائز ہے۔ اور رہی حائضہ عورت تو وہ قاضی کو اپنا حائضہ ہونا بتلا دے گی پس قاضی نکل کر اس کے پاس یا مسجد کے دروازے پر چلا جائے گا یا کسی اپنے نائب کو بھیج کر حائضہ اور اس کے مخاصم کے درمیان فیصلہ کرا دے گا۔ جیسا کہ اگر جھگڑا کسی جانور میں ہو تو جانور کو مسجد سے باہر کھڑا کیا جائے گا۔ اور دعویٰ کی سماعت کے لئے قاضی بذات خود نکل کر باہر آئے گا۔

صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ اگر قاضی مقدمات کے فیصلوں کے لئے اپنے گھر میں بیٹھے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ لوگوں کو مکان میں آنے کی اجازت ہو۔ کسی کو منع نہ کرے۔ کیونکہ رعیت میں سے ہر کافر و مسلمان کو اس کی عدالت میں آنے کا حق حاصل ہے۔ اور اگر یہ مکان درمیان شہر میں ہو تو بہتر ہے۔ علامہ ابن الہمامؒ نے فرمایا کہ مبسوط میں ہے کہ قاضی پیدل چلتے چلتے یا سواری پر سوار ہو کر فیصلہ نہ دے کیونکہ یہ آدمی کی معتدل حالت شمار نہیں ہوتی حالانکہ فیصلہ دیتے وقت قاضی کا معتدل الحال ہونا ضروری ہے۔ دوسری بات یہ کہ اس حالت میں فیصلہ دینے سے قضاء اور منصب قضاء کا استخفاف اور ہلکا پن بھی ظاہر ہوتا ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ جب قاضی چلنے میں یا سواری میں مشغول ہوگا تو اس کو ذہنی یکسوئی حاصل نہ ہوگی۔ حالانکہ فیصلہ کرتے وقت ذہنی یکسوئی کا حاصل ہونا ضروری ہے۔ ہاں ٹیک لگا کر بیٹھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ بھی ایک قسم کی بیٹھک ہے جیسے چہار زانو بیٹھنا ایک قسم ہے۔ اور بیٹھنے کے سلسلے میں لوگوں کی طبیعتیں بھی مختلف ہیں۔ لہٰذا قاضی کو ہر طرح بیٹھنے کا اختیار حاصل ہے۔ اور قاضی کے لئے یہ بھی مناسب ہے کہ وہ غصہ کی حالت میں یا خوشی کی حالت میں یا بھوک کی حالت میں یا پیاس کی

الت میں یا رنج کی حالت میں یا پیشاب پائخانہ کے تقاضہ کی حالت میں فیصلہ نہ دے۔ حاصل یہ کہ قاضی ایسی حالت میں فیصلہ نہ ے جب اس کا قلب دوسری طرف مشغول ہو اور اسکی دلیل حدیث لا یقضی القاضی وھو غضبان ہے۔ یہ حدیث چونکہ علول ہے اس لئے غضبان سے خاص طور پر غصہ کی حالت مراد نہ ہوگی۔ بلکہ ہر وہ حالت مراد ہوگی جو قاضی کے قلب کو مشغول کر ے اور ذہنی یکسوئی کو فوت کر دے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جو لوگ قاضی ہونے سے پہلے اس کے پاس بیٹھتے تھے وہ اب بھی اس کے ساتھ بیٹھیں۔ کیونکہ تنہا بیٹھنے بں رشوت لینے یا ظلم کے ساتھ متہم ہونے کا اندیشہ ہے۔ چنانچہ مروی ہے کہ حضرت عثمانؓ جب تک چار صحابہؓ موجود نہ ہوتے کچھ حکم نہ یتے۔ اور مستحب یہ ہے کہ قاضی کی مجلس میں فقہاء کی ایک جماعت بیٹھے۔ اور قاضی ان سے مشورہ کرتا رہے۔ چنانچہ صدیق اکبرؓ کی مجلس بں حضرت عمر، عثمان، علی رضی اللہ عنہم حاضر رہتے تھے۔

قاضی کے لئے ہدیہ قبول کرنے کا حکم

ـال و لا یقبل ھدیة الا من ذی رحم محرم او ممن جرت عادته قبل القضاء بمھاداته لان الاول صلة الرحم الثانی لیس للقضاء بل جری علی العادة و فیما وراء ذٰلک یصیر اٰکلا بقضائه حتی لو کانت للقریب خصومة لایقبل ھدیته و کذا اذا زاد المھدی علی المعتاد او کانت له خصومة لانه لاجل القضاء فیتحاماه ولا یحضر دعوة الا ان تکون عامة لان الخاصة لاجل القضاء فیتھم بالاجابة بخلاف العامة و یدخل فی ھٰذا الجواب قریبه وھو قولھما وعن محمدؒ انه یجیبه وان کانت خاصةً کالھدیة والخاصة مالو علم المضیف ان لقاضی لا یحضرھا لایتخذھا

ترجمہ..... اور قاضی کسی کا ہدیہ قبول نہ کرے سوائے اپنے ذی رحم محرم کے یا ایسے شخص کے جس کے ساتھ قاضی ہونے سے پہلے باہمی ہدیہ لینے دینے کی عادت جاری تھی۔ کیونکہ اول صلہ رحمی کے طور پر ہے۔ اور دوسرا قاضی ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ عادت کے طور پر ہے اور اس کے علاوہ میں قاضی ہونے کی وجہ سے کھانے والا ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر کسی قریبی رشتہ دار کا مقدمہ ہو تو اس کا ہدیہ بھی قبول نہ کرے۔ اور اسی طرح عادت کے طور پر ہدیہ دینے والے نے جب معتاد سے زیادہ بھیجا یا اس کا کوئی مقدمہ ہو۔ کیونکہ یہ قاضی ہونے کی وجہ سے ہے۔ لہٰذا اس سے پرہیز کرے اور کسی دعوت میں نہ جائے الا یہ کہ دعوت عام ہو۔ کیونکہ خصوصی دعوت قاضی ہونے کی وجہ سے ہوگی۔ پس اس کو قبول کرنے میں متہم ہوگا۔ برخلاف دعوتِ عامہ کے اور اس حکم میں قاضی کا قریبی بھی شامل ہے اور یہی شیخین کا قول ہے اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ ذی رحم محرم کی دعوت قبول کرے اگرچہ دعوت خاصہ ہو جیسے ہدیہ قبول کرتا ہے۔ اور دعوتِ خاصہ یہ ہے کہ اگر میزبان کو یہ معلوم ہو جائے کہ قاضی نہیں آئے گا تو وہ دعوت تیار نہ کرے۔

تشریح..... ہدیہ اور رشوت میں فرق یہ ہے کہ رشوت اس شرط کے ساتھ دی جاتی ہے کہ لینے والا اس کی مدد کرے اور ہدیہ میں یہ شرط نہیں ہوتی۔

صاحب قدوریؒ فرماتے ہیں کہ قاضی، دو شخصوں کے علاوہ کسی کا ہدیہ قبول نہ کرے

۱۔ ذی رحم محرم یعنی قرابتدار

۲۔ جس کے ساتھ قاضی ہونے سے پہلے ہدیہ لینے دینے کی عادت جاری تھی۔

اور قاضی کے لئے ہدیہ قبول کرنے کے عدم جواز پر یہ حدیث حجت ہے۔ بخاری شریف میں ابوحمید الساعدی سے مروی ہے ان رسول اللہ ﷺ استعمل رجلاً من الازد علی الصدقة فلما قدم قال ھذا لکم و ھذا اھدی لی فقال رسول اللہ ﷺ فھلا جلس فی بیست ابیه او بیت امه فینظر ایھدی له ام لا۔ یعنی رسول اکرم ﷺ نے قبیلہ ازد کے ایک شخص کو صدقہ پر مقرر کیا۔ پھر جب وہ آیا تو کہا کہ یہ تمہارا مال ہے اور یہ مجھے ہدیہ دیا گیا ہے۔ پس رسول اکرم ﷺ نے فرمایا وہ کیوں اپنی ماں یا اپنے باپ کے گھر نہیں بیٹھا کہ دیکھتا کہ اسکو ہدیہ دیا جاتا ہے یا نہیں۔ حضرت عمرؓ نے حضرت ابوہریرہؓ کو عامل مقرر کیا پھر حضرت ابوہریرہؓ اپنے ساتھ مال لائے۔ پس حضرت عمرؓ نے پوچھا کہ یہ تو کہاں سے لایا؟ ابوہریرہؓ نے کہا کہ مجھے متواتر ہدیے ملے ہیں۔ حضرت عمر نے فرمایا کہ اللہ کے دشمن تو کیوں نہیں اپنے گھر بیٹھا کہ دیکھتا کہ تجھے ہدیہ دیا جاتا ہے یا نہیں۔ پھر حضرت ابوہریرہ سے یہ مال لیکر بیت المال میں جمع کر دیا۔

اور ذی رحم محرم کا ہدیہ قبول کرنا اس لئے جائز ہے کہ یہ ہدیہ، صلہ رحمی کی وجہ سے ہے۔ قاضی ہونے کو وجہ سے نہیں ہے۔ اور اسی طرح قاضی ہونے سے پہلے جس کے ساتھ ہدیہ کے لین دین کی عادت جاری تھی، قاضی ہونے کے بعد اس کا ہدیہ قبول کرنا قاضی ہونے کی وجہ سے نہیں ہوگا۔ بلکہ سابقہ عادت کے تحت ہوگا۔ اور جو ہدیہ، قاضی ہونے کی وجہ سے نہ ہو اس کے قبول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اس لئے ذی رحم محرم کا ہدیہ اور جس کے ساتھ پہلے سے عادت جاری تھی اس کا ہدیہ قبول کرنا جائز ہے۔ اور ان دونوں کے علاوہ کا ہدیہ چونکہ قاضی ہونے کی وجہ سے ہے اس لئے ان دونوں کے علاوہ سے ہدیہ قبول کرنا جائز نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر کسی قرابندار کا مقدمہ زیر سماعت ہو تو قاضی اس کا ہدیہ بھی قبول نہ کرے یا جس کے ساتھ پہلے سے عادت جاری تھی اگر اس کا مقدمہ زیر سماعت ہو تو اس کا ہدیہ بھی قبول نہ کرے یا اس نے مقدار معتاد سے زیادہ بھیجا تو زیادہ مقدار کو قبول نہ کرے اگرچہ اس کا مقدمہ بھی زیر سماعت نہ ہو۔ کیونکہ یہ قاضی ہونے کی وجہ سے ہے۔ لہٰذا اس سے پرہیز کرے۔

رہی یہ بات کہ جن صورتوں میں قاضی کے لئے ہدیہ قبول کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر ان صورتوں میں قاضی نے ہدیہ قبول کرلیا تو اس کا کیا کرے۔ بعض مشائخ نے فرمایا کہ اس کو بیت المال میں داخل کردے اور عامۃ العلماء کا مذہب یہ ہے کہ جن لوگوں سے لیا تھا اگر ان کو پہچانتا ہو تو ان کو واپس کردے اور اگر ان کو نہ پہچانتا ہو یا پہچانتا ہو مگر دوری کی وجہ سے واپس کرنا متعذر ہو تو اس کو بیت المال میں جمع کردے اور اس کا حکم لقطہ کا حکم ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قاضی خصوصی دعوت قبول نہ کرے البتہ عمومی دعوت قبول کرسکتا ہے۔ کیونکہ خصوصی دعوت قاضی ہونے کی وجہ سے ہوگی۔ اور اس کو قبول کرنے میں متہم ہوگا۔ برخلاف عمومی دعوت کے کیونکہ عمومی دعوت قبول کرسکتا ہے۔ کیونکہ عمومی دعوت قبول کرنے میں قاضی متہم نہ ہوگا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اس حکم میں یعنی خصوصی دعوت قبول نہ کرنے میں قاضی کا

قرابتدار بھی شامل ہے۔ یعنی قاضی خصوصی دعوت قبول نہ کرے داعی خواہ اجنبی ہو خواہ اس کا ذی رحم محرم ہو۔ یہی شیخین کا قول ہے۔ حضرت امام محمدؒ نے فرمایا کہ قاضی ذی رحم محرم کی دعوت قبول کرلے اگرچہ خصوصی دعوت ہو۔ جیسا کہ اسکا ہدیہ قبول کرنا جائز ہے۔ اور دعوت عامہ اور دعوتِ خاصہ میں فرق یہ ہے کہ اگر داعی کو یہ معلوم ہو جائے کہ قاضی نہیں آسکے گا تو وہ اسکو ملتوی کردے۔ تو یہ دعوتِ خاصہ ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو دعوتِ عامہ ہے۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ دس آدمیوں سے کم دعوت خاصہ ہے اور اس سے بڑھ کر دعوت عامہ ہے۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو یہ دعوتِ عامہ ہے اور بعض نے کہا کہ نکاح اور ختنہ کی دعوت، دعوت عامہ ہے اور ان کے علاوہ دعوت خاصہ ہے۔

قاضی کے لئے جنازہ میں شرکت اور مریض کی عیادت کا حکم

قال ويشهد الجنازة و يعود المريض لان ذالک من حقوق المسلمين قال عليه السلام للمسلم على المسلم ستة حقوق و عدمنها هٰذين ولا يضيف احد الخصمين دون خصمه لان النبى ﷺ نهٰى عن ذٰلک ولان فيه تهمة

ترجمہ　اور قاضی جنازے میں حاضر ہو۔ اور مریض کی عیادت کرے اس لئے کہ یہ مسلمانوں کے حقوق میں سے ہے۔ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ مسلمان کے مسلمان پر چھ حق ہیں انہیں میں سے آپ نے ان دونوں کو شمار فرمایا۔ اور قاضی مدعی اور مدعی علیہ میں سے کسی ایک کی دعوت بغیر دوسرے کے نہ کرے۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔ اور اس لئے کہ ایسا کرنے میں تہمت ہے۔

تشریح　صاحب قدوریؒ فرماتے ہیں کہ قاضی، جنازے میں شرکت کرے اور بیمار کی عیادت کرے۔ کیونکہ یہ دونوں چیزیں مسلمانوں کے حقوق میں سے ہیں۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان پر چھ حق ہیں۔ ان میں سے ایک جنازہ میں حاضر ہونا بھی ہے اور ایک مریض کی عیادت کرنا بھی ہے۔ چنانچہ مسلم شریف میں ابو ہریرہؓ کی روایت ہے **قال رسول الله ﷺ حق المسلم على المسلم خمس ردالسلام و تشمية العاطس و اجابة الدعوة و عيادة المريض واتباع الجنائز واذااستنصحک فانصح له فهذه هي السادسة** ۔ یعنی مسلمان کے مسلمان پر پانچ حق ہیں۔ سلام کا جواب دینا، چھینک کا جواب، دعوت قبول کرنا، مریض کی عیادت کرنا، جنازے کی اتباع کرنا اور جب وہ تجھ سے نصیحت چاہے تو اس کو نصیحت کر، یہی چھٹا حق ہے۔ یہ خیال رہے کہ اگر مدعی یا مدعی علیہ بیمار ہو گیا تو قاضی اس کی عیادت نہ کرے۔ کیونکہ اس کی وجہ سے فریق ثانی کو اذیت ہوگی۔ حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں۔ **قال سمعت رسول الله ﷺ يقول للمسلم على المسلم ست خصال واجبة ان ترک شيئاً منها فقد ترک حقاً واجباً عليه اذا دعاه ان يجيبه واذامرض ان يعوده و اذامات ان يحضره واذا لقيه ان يسلم عليه واذا استنصحه ان ينصحه واذا عطس ان يشمته.** حضرت ابو ایوب انصاریؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ مسلم کے لئے مسلمان پر چھ خصال واجب ہیں اگر اس نے کوئی حق چھوڑا تو اپنے اوپر حق واجب ترک کیا۔

۱۔ جب اس کو دعوت دے تو اس کو قبول کرے۔

۲۔ اور جب بیمار ہو تو اس کی عیادت کرے۔

۳۔ اور جب مر جائے تو اس کے جنازہ میں شرکت کرے۔

۴۔ اور جب ملاقات ہو تو اس کو سلام کرے۔

۵۔ اور جب اس سے نصیحت چاہے تو اس کو نصیحت کرے۔

۶۔ اور جب چھینک آئے تو اس کا جواب دے۔

صاحبِ قدوری فرماتے ہیں کہ قاضی ایسا بھی نہ کرے کہ مدعی اور مدعی علیہ میں سے ایک کی دعوت کرے اور دوسرے کی دعوت نہ کرے۔ کیونکہ حضرت علیؓ کی حدیث ہے انه' قال نهانا رسول الله ﷺ ان نضيف الخصم الا ان يكون خصمه معه. حضرت علیؓ نے فرمایا کہ ہم کو رسول اکرم ﷺ نے منع فرمایا کہ ہم خصم کی ضیافت کریں مگر یہ کہ اس کے ساتھ اس کا خصم ہو۔ یعنی مدعی اور مدعی علیہ میں سے ایک کی دعوت کرنے سے منع فرمایا ہے لیکن اگر ان دونوں کی دعوت کرے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

دوسری دلیل۔۔۔ یہ ہے کہ قاضی ایسا کرنے میں متہم ہوگا یعنی لوگ یہ خیال کریں گے کہ قاضی کا اس شخص کی جانب میلان ہے۔

قاضی مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان بیٹھے اور توجہ یکساں دے

قال واذا حضر سوّى بينهما في الجلوس والاقبال لقوله عليه السلام اذا ابتلى احدكم بالقضاء فليسوّ بينهم في المجلس والاشارة والنظر ولا يسار احدهما ولا يشير اليه ولا يلقنه حجة للتهمة ولأن فيه مكسرة لقلب الآخر فيترك حقه ولا يضحك في وجه احدهما لانه يجترئ على خصمه ولا يمازحهم ولا واحدا منهم لانه يذهب بمهابة القضاء

ترجمہ۔۔۔ اور جب مدعی اور مدعی علیہ دونوں حاضر ہوں تو قاضی دونوں کے درمیان بیٹھنے اور توجہ کرنے میں برابری کرے۔ کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی شخص قضاء میں مبتلا ہو تو خصوم کے درمیان بیٹھنے، اشارہ کرنے اور نظر کرنے میں برابری کرے۔ اور تہمت کی وجہ سے ان دونوں میں سے کسی ایک سے کان میں بات نہ کرے۔ اور نہ کسی ایک کی طرف اشارہ کرے۔ اور نہ اس کو حجت کی تلقین کرے۔ اور اس لئے کہ ایسا کرنے میں دوسرے کی دل شکنی ہے۔ پس وہ اپنا حق ترک کردے گا۔ اور قاضی ان دونوں میں سے ایک سے مواجہہ کر کے نہ ہنسے کیونکہ وہ اپنے خصم پر دلیر ہو جائے گا۔ اور نہ تمام خصوم سے دل لگی کرے اور نہ ان میں سے کسی ایک سے دل لگی کرے۔ کیونکہ دل لگی کرنا قضاء کی ہیبت ختم کر دیتا ہے۔

تشریح۔۔۔ صاحبِ قدوریؒ نے فرمایا کہ جب مدعی اور مدعی علیہ دونوں حاضر ہوں تو بیٹھنے اور توجہ کرنے میں دونوں کے درمیان برابری کرے۔ یعنی بیٹھنے میں ایک کو دوسرے پر فضیلت نہ دے بلکہ دونوں کے واسطے برابری ہو حتیٰ کہ اگر ایک کو مسند پر بٹھلانا مناسب ہو تو دوسرے کو بھی اسی طرح بٹھلائے۔ اور ایک کو دائیں جانب اور ایک کو بائیں جانب بھی نہ بٹھلائے کیونکہ دائیں جانب کو بائیں جانب پر چونکہ فضیلت حاصل ہے اس لئے اس صورت میں برابری حاصل نہ ہو سکے گی۔ اور قاضی دونوں کو ایک جانب بھی نہ بٹھلائے۔ اس لئے کہ اس صورت میں ایک کو قاضی سے زیادہ قرب ہوگا اور ایک کو کم قرب ہوگا۔ پس اس صورت میں بھی برابری قائم نہ رہے گی۔ مناسب

یہ ہے کہ مدعی اور مدعی علیہ دونوں قاضی کے سامنے زمین پر بیٹھیں۔اسی طرح دونوں کی طرف دیکھنے اور توجہ کرنے میں بھی برابری کرے۔یعنی قاضی دونوں کی طرف برابر متوجہ ہو۔اور دونوں کو یکسانیت کے ساتھ دیکھے۔

دلیل...... حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ہے قالت قال رسول اللہ ﷺ **من ابتلیٰ بالقضاء بین المسلمین فلیسوّ بینهم فی المجلس والاشارة والنظر ولا یرفع صوته علی احدا لخصمین اکثر من الآخر**۔ام سلمہؓ کہتی ہیں کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص مسلمانوں میں منصب قضاء کے ساتھ مبتلا کر دیا گیا ہو۔وہ فریقین کے درمیان بیٹھنے،اشارہ کرنے اور دیکھنے میں برابری کرے۔اور احد الخصمین پر دوسرے سے زیادہ آواز بلند نہ کرے۔صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ قاضی،کسی ایک کے ساتھ چپکے چپکے باتیں نہ کرے۔اور اپنے ہاتھ یا سر یا ابرو سے اشارہ نہ کرے اور نہ اس کو حجت کی تلقین کرے۔کیونکہ ایسا کرنے میں قاضی،رشوت اور طرفداری کے ساتھ متہم ہو سکتا ہے۔پس تہمت سے بچنے کے لئے مذکورہ امور نہ کرے۔

دوسری دلیل ...... یہ ہے کہ ایسا کرنے میں چونکہ دوسرے کی دل شکنی ہے اس لئے وہ اپنا حق ہی چھوڑ دے گا۔یعنی جب وہ یہ خیال کرے گا کہ قاضی کا میرے خصم کی طرف میلانِ طبع ہے تو وہ قاضی سے انصاف کی امید نہ رکھ کر اپنا حق چھوڑ دے گا۔اور قاضی فریقین میں سے کسی کی طرف دیکھ کر نہ ہنسے اور نہ مسکرائے۔کیونکہ یہ فریق جس کی طرف دیکھ کر قاضی مسکرایا ہے دوسرے فریق پر دلیر ہوگا اور اس کی وجہ سے دوسرے فریق کی دل شکنی ہوگی۔اور قاضی فریقین کے ساتھ یا ان میں سے کسی ایک کے ساتھ مذاق بھی نہ کرے کیونکہ دل لگی،اور مذاق کرنا منصبِ قضاء کے رعب اور ہیبت کو ختم کر دیتا ہے حالانکہ قاضی کے لئے بارعب اور باوقار رہنا ضروری ہے۔

قاضی کے لئے گواہ کو تلقین کرنے کا حکم

قال و یکره تلقین الشاهد ومعناه ان یقول له اتشهد بکذا و کذا وهٰذا لانه اعانة لاحد الخصمین فیکره کتلقین الخصم واستحسنه ابویوسفؒ فی غیر موضع التهمة لان الشاهد قد یحصر لمهابة المجلس فکان تلقینه احیاء للحق بمنزلة الاشخاص والتکفیل

ترجمہ...... اور گواہ کو تلقین کرنا مکروہ ہے۔اور اس کے معنی یہ ہیں کہ گواہ سے کہے کہ کیا تو ایسی ایسی بات کا گواہ ہے۔اور یہ اسلئے کہ یہ احد الخصمین کی اعانت ہے۔پس یہ خود خصم کو تلقین کرنے کی طرح مکروہ ہے۔اور امام ابو یوسفؒ نے موضعِ تہمت کے علاوہ میں اس کو مستحسن رکھا ہے۔کیونکہ گواہ کبھی عدالت کی ہیبت سے رُک جاتا ہے۔پس اس کو تلقین کرنا حق کو زندہ کرنا ہوگا۔جیسے کسی شخص کو بھیجنا اور احد الخصمین سے کفیل لینا۔

تشریح ...... ''تلقین'' قاضی ایسی بات کہے جس سے گواہ اُس چیز کو حاصل کرے جو شہادت کے ساتھ متعلق ہے۔مثلاً قاضی گواہ سے کہے کہ کیا تو فلاں بات کا گواہ ہے۔بہر حال گواہ کو اس طرح کی تلقین کرنا مکروہ ہے۔اور وجہِ کراہت یہ ہے کہ اس میں فریقین میں سے ایک کی مدد کرنا لازم آتا ہے۔پس جس طرح خود فریقین میں سے کسی ایک کو تلقین کرنا مکروہ ہے اسی طرح گواہوں کو تلقین کرنا بھی مکروہ ہوگا۔حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ موضعِ تہمت کے علاوہ میں گواہ کو تلقین کرنا مستحسن ہے۔کیونکہ قضاء لوگوں کے حقوق زندہ کرنے

کے لئے مشروع ہوئی ہے۔ اور گواہ، کبھی کبھی عدالت کی ہیبت اور رعب کی وجہ سے بیان کرنے سے رُک جاتا ہے پس ایسی صورت میں گواہ کو تلقین کرنا، انسانی حق زندہ کرنے کے لئے ہوگا جیسے کسی شخص کو فریقین میں سے ایک کو بلانے کے لئے بھیجنا اور احد الخصمین سے دوسرے کے لئے کفیل لینا یہ "اعانت" مستحسن ہے۔ اسی طرح غیر موضع تہمت میں گواہ کو تلقین کرنے کے ذریعہ مدد کرنا بھی مستحسن ہے۔ موضع تہمت کی مثال یہ ہے کہ مدعی نے ایک ہزار پانچ سو درہم کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے پانچ سو درہم کا انکار کیا اور گواہ نے ایک ہزار کی گواہی دی۔ پس اگر قاضی نے کہا کہ شاید مدعی نے پانچ سو درہم معاف کر دیئے ہوں تو اس سے گواہ آگاہ ہو کر اپنی گواہی درست کرلے گا۔ پس ایسی تلقین بالاتفاق ناجائز ہے۔

جمیل احمد عفی عنہ

۱۱ ربیع الاول ۱۴۰۸ھ

یوم چہارم شنبہ

فصل فی الحبس

ترجمہ ... یہ فصل قید خانہ میں محبوس کرنے کے بیان میں ہے

تشریح ... حبس اور قید چونکہ احکام قضا میں سے ہے اور اس کے ساتھ بہت سے احکام متعلق ہیں۔ اس لئے حبس اور قید کے مسائل کو علیحدہ فصل میں ذکر فرمایا ہے۔ حبس اور قید کتاب اور سنت دونوں میں مشروع ہے۔ کتاب سے تو اس لئے کہ باری تعالیٰ کے قول او ینفوا من الارض میں نفی سے مراد حبس اور قید ہے اور سنت سے اس لئے کہ حضور ﷺ نے ایک شخص کو تہمت کے جرم میں محبوس فرمایا تھا۔ اور امام خصافؒ نے ذکر کیا کہ اہل حجاز میں سے کچھ لوگوں نے قتال کیا حتیٰ کہ ایک شخص کو مار ڈالا تو رسول اکرم ﷺ نے ان کو محبوس فرمایا۔ آنحضرت ﷺ اور صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں باقاعدہ قید خانے موجود نہیں تھے۔ اگر کسی کو محبوس کرنے کی ضرورت پڑتی تو مسجد یا دہلیز (ڈیوڑھی) میں محبوس فرماتے۔ فاروق اعظمؓ نے اپنے دور خلافت میں مکۃ المکرمہ میں ایک مکان چار ہزار درہم کا خرید کر قید خانہ بنایا۔ اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے زمانے میں بھی باقاعدہ قید خانے موجود تھے بلکہ سب سے پہلے حضرت علیؓ نے جیل خانہ تعمیر کرایا۔ علامہ ابن الہمامؒ نے فائق کے حوالہ سے تحریر کیا ہے کہ حضرت علیؓ نے بانس وغیرہ کا ایک قید خانہ تعمیر کرایا اور اس کا نام ''نافع'' رکھا۔ مگر ایک بار جب چوروں نے اس میں نقب لگایا اور قیدی اس سے بھاگ گئے تو مٹی اور گارے کا ایک قید خانہ تعمیر کرایا اور اس کا نام ''مخیس'' تجویز فرمایا۔ عقلاً بھی قید خانہ کی مشروعیت ثابت ہے۔ اس طور پر کہ قاضی کا اصل کام لوگوں تک ان کے حقوق پہنچانا ہے۔ لیکن اگر مطلوب، طالب کا حق ادا کرنے سے رک گیا تو قاضی اس کو ادائے حق پر مجبور کرے گا۔ اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ مار پیٹ کے ذریعہ جبر نہیں کیا جائے گا۔ پس حبس اور قید کے ذریعہ جبر کرنا اولیٰ ہوگا۔ اور جب حبس اور قید کے ذریعہ جبر ہوگا تو محبس اور قید خانہ کی تعمیر بھی مشروع ہوگی۔

قاضی کے لئے قید میں ڈالنے کیلئے ہدایات

قال و اذا ثبت الحق عند القاضی وطلب صاحب الحق حبس غریمه لم یعجل بحبسه و امره بدفع ما علیه لان الحبس جزاء المماطلة فلا بد من ظهورها و هذا اذا ثبت الحق باقراره لانه لم یعرف کونه مما طلاً فی اول الوهلة فلعله طمع فی الامهال فلم یستصحب المال فاذا امتنع بعد ذٰلک حبسه لظهور مطله اما اذا ثبت بالبینة حبسه کما ثبت لظهور المطل بانکاره

ترجمہ ... اور جب قاضی کے نزدیک حق ثابت ہوا اور صاحب حق نے اپنے قرضدار کا قید کیا جانا طلب کیا تو اس کو قید کرنے میں جلدی نہ کرے اور قرضدار کو حکم کرے کہ جو کچھ اس پر ہے وہ دیدے۔ اس لئے کہ محبوس کرنا ٹال مٹول کی سزا ہے پس ٹال مٹول کا ظاہر ہونا ضروری ہے اور یہ اس وقت ہے جب مدعیٰ علیہ کے اقرار سے حق ثابت ہوا ہو۔ کیونکہ اول وہلہ میں اس کا ٹال مٹول کرنے والا ہونا معلوم نہیں ہوا۔ پس شائد اس نے مہلت پانے کا گمان کیا ہو اور مال ساتھ نہ لایا ہو۔ پھر جب اس کے بعد اس نے انکار کیا تو اس کو قید کرے کیونکہ اس کا

ٹال مٹول کرنا ظاہر ہو گیا۔ اور اگر حق گواہوں کے ذریعہ ثابت ہوا تو قاضی اس کو حق ثابت ہوتے ہی قید کرے گا۔ کیونکہ اس کے انکار کرنے کی وجہ سے ٹال مٹول کرنا ظاہر ہو گیا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب صاحب حق کا حق قاضی کے نزدیک ثابت ہو جائے اور صاحب حق اپنے قرضدار کی گرفتاری کا مطالبہ کرے تو اس کی دو صورتیں ہیں۔

۱۔ اس کا حق یا تو اقرار کے ذریعہ ثابت ہوگا۔

۲۔ اور یا گواہوں کے ذریعہ ثابت ہوگا۔

اگر اوّل ہے تو قاضی قرضدار کو محبوس کرنے میں جلدی نہ کرے بلکہ قرضدار کو حکم دے کہ وہ صاحب حق کا قرضہ ادا کرے۔ قرضہ ایک درہم ہو یا اس سے کم ہو یا اس سے زائد ہو۔

دلیل یہ ہے کہ قید اور حبس ٹال مٹول کی سزا ہے لہٰذا قید کرنے کے واسطے قرضدار کی طرف سے ٹال مٹول کا ظاہر ہونا ضروری ہے۔ پس جب قرضدار کے اقرار کی وجہ سے صاحب حق کا حق ثابت ہو گیا تو اول وہلہ میں اس کی طرف سے ٹال مٹول کا اظہار نہیں ہو سکے گا۔ کیونکہ وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ مجھ کو چونکہ مہلت مل جانے کی امید تھی اس لئے میں اپنے ساتھ مال نہیں لایا تھا۔ اب اگر آپ مہلت دینے سے انکار کرتے ہیں تو میں آپ کا حق ادا کرتا ہوں۔ لیکن اگر صاحب حق کا حق ثابت ہونے کے بعد قرضدار اس کا حق ادا کرنے سے رُک گیا تو اس صورت میں چونکہ قرضدار کی طرف سے ٹال مٹول کرنا پایا گیا۔ اس لئے قاضی اس کو قید کرے گا۔ اور اگر ثانی ہے یعنی حق گواہوں کے ذریعہ ثابت ہوا ہے تو قاضی، قرضدار کو حق ثابت ہوتے ہی قید کر سکتا ہے۔ کیونکہ گواہوں کے ذریعہ حق اس وقت ثابت کیا جاتا ہے جب مدعی علیہ حق کا منکر ہو۔ پس جب مدعی علیہ یعنی قرضدار نے قرضہ کا انکار کیا تو وہ ٹال مٹول کرنے والا ہو گیا۔ اور ٹال مٹول کی سزا چونکہ قید ہے اس لئے حق ثابت ہوتے ہی قرضدار کو قید کر لیا جائے گا۔ علامہ ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ شمس الائمہ سرخسیؒ کے نزدیک اس کا برعکس ہے یعنی حق، بینہ کے ذریعہ ثابت ہونے کی صورت میں اول وہلہ میں قرضدار کو قید نہیں کیا جائے گا۔ اور اقرار سے ثابت ہونے کی صورت میں فوراً قید کر لیا جائے گا۔ اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ بینہ کے ذریعہ ثابت ہونے کی صورت میں قرضدار یہ کہہ سکتا ہے کہ مجھے معلوم نہیں تھا کہ مجھ پر قرضہ ہے لیکن اب جبکہ معلوم ہو گیا کہ مجھ پر قرضہ ہے تو اب اس کو ادا کرنے میں سستی نہیں کروں گا۔ پس اس عذر کے بعد یہ نہیں کہا جا سکتا کہ قرضدار کی طرف سے ٹال مٹول کرنا پایا گیا اور جب ٹال مٹول کرنا نہیں پایا گیا تو اس کو قید بھی نہیں کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اقرار کی صورت میں قرضدار یہ عذر پیش نہیں کر سکتا۔ اور جب یہ عذر پیش نہیں کر سکتا تو ٹال مٹول کرنے کی وجہ سے اس کو قید کر لیا جائے گا۔

کس قرضہ کے عوض قید خانہ میں قاضی ڈال سکتا ہے

قال فان امتنع حبسه في كل دين لزمه بدلا عن مال حصل في يده كثمن المبيع او التزمه بعقد كالمهر والكفالة لانه اذا حصل المال في يده ثبت غناؤه به و اقدامه على التزامه باختيار ، دليل يساره اذ هو لا يلتزم الا ما يقدر على ادائه والمراد بالمهر معجله دون مؤجله

ترجمہ۔ پھر اگر وہ (ادا کرنے سے) رُک گیا تو اس کو ہر ایسے قرضہ میں قید کرے جو ایسے مال کا عوض ہو جو اس کے قبضہ میں حاصل ہوا ہے جیسے مبیع کا ثمن یا عقد سے اسکو لازم کیا ہے جیسے مہر اور کفالہ کا مال۔ اس لئے کہ جب مال اس کے قبضہ میں آیا تو اُس مال کے ذریعہ سے اس کا مالدار ہونا ثابت ہو گیا ہے۔ اور اپنے اختیار سے مال کے التزام پر اس کا اقدام کرنا اس کے مالدار ہونے کی دلیل ہے۔ اس لئے کہ وہ نہیں التزام کرے گا مگر اس مال کا جس کے ادا کرنے پر وہ قادر ہے اور مہر معجّل مراد ہے نہ کہ مہر مؤجل۔

تشریح۔ صاحب قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر قاضی کے حکم کے بعد قرضدار، قرضہ ادا کرنے سے رُک گیا۔ اور قرضخواہ نے اس کو قید کرنے کا مطالبہ کیا تو قاضی اس کو ہر ایسے قرضہ کے بارے میں قید کرے گا جو قرضہ ایسے مال کا عوض ہو جس کو اس نے اپنے قبضہ میں لیا ہے جیسے مبیع کا ثمن یعنی قرضدار پر اگر چہ ثمن کا قرضہ واجب ہوا لیکن مبیع اس کے قبضہ میں آئی ہے۔ یا ایسا قرضہ ہو جو اس نے عقد سے اپنے اوپر لازم کیا ہے جیسے عقد نکاح سے مہر کا مال لازم کیا ہو۔ یا عقد کفالہ سے مال مکفول بہ لازم کیا ہو۔

دلیل یہ ہے کہ جب قرضدار کے قبضہ میں مال آیا تو اُس مال کے ذریعہ اُس کا مالدار ہونا ثابت ہو گیا۔ اور جب مالدار قرضہ ادا کرنے سے رُک جاتا ہے تو اس کو قید کر لیا جاتا ہے۔ لہٰذا اس قرضہ میں مذکورہ قرضدار کو قید کر لیا جائے گا یعنی اس سے مطالبہ کیا جائے گا کہ جو مبیع اس کے قبضہ میں ہے اس کو بیچ کر بائع کا ثمن ادا کرے۔ اور اپنے اختیار سے اپنے اوپر مال لازم کرنے کا اقدام کرنا اس کے مالدار ہونے کی دلیل ہے۔ کیونکہ انسان اپنے اوپر ایسے ہی مال کا التزام کرے گا۔ جس کو وہ ادا کر سکتا ہے۔ پس مہر اور کفالہ کا مال جب اس نے اپنے ذمہ لیا ہے تو گویا اس کو ادا کر سکتا ہے۔

صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ متن میں مہر سے مراد مہر معجّل ہے، نہ کہ مہر مؤجل۔ کیونکہ عادۃً مہر معجّل سپرد کیا جاتا ہے نہ کہ مہر مؤجل، پس مہر معجّل ادا نہ کرنے کی صورت میں قید ہوگا اور مہر مؤجل ادا نہ کرنے کی صورت میں قید نہ ہوگا۔

کن امور میں قاضی قید میں نہ ڈالے

قال ولا يحبسه فيما سوى ذٰلك اذا قال انى فقير الا ان يثبت غريمه ان له مالا فيحبسه لانه لم يوجد دلالة اليسار فيكون القول قول من عليه الدين وعلى المدعى اثبات غناه ويروى ان القول لمن عليه الدين فى جميع ذلك لان الاصل هو العسرة و يروى ان القول له الا فيما بدله مال و فى النفقة القول قول الزوج انه معسر و فى اعتاق العبد المشترك القول للمعتق والمسألتان تؤيد ان القولين الاخرين والتخريج على ما قال فى الكتاب انه ليس بدين مطلق بل هو صلة حتى تسقط النفقة بالموت على الاتفاق وكذا عند ابى حنيفةؒ ضمان الاعتاق ثم فيما كان القول قول المدعى ان له مالاً او ثبت ذٰلك بالبينة فيما كان القول قول من عليه يحبسه شهرين او ثلثة ثم يسأل عنه فالحبس لظهور ظلمه فى الحال و انما يحبسه مدة ليظهر ماله لو كان يخفيه فلا بد من ان تمتد المدة ليفيد هٰذه الفائدة فقدر بما ذكره ويروى غير ذٰلك من التقدير بشهر او اربعة الى ستة اشهر والصحيح ان التقدير مفوض الى رأى القاضى لاختلاف احوال الاشخاص فيه

ترجمہ اور قرضہ مذکورہ کے علاوہ میں قاضی اس کو قید نہ کرے۔ جبکہ اس نے یہ کہا کہ میں فقیر ہوں۔ مگر یہ کہ اس کا قرضخواہ یہ ثابت کر دے کہ اس کے پاس مال موجود ہے تو قاضی اس کو محبوس کرے گا۔ کیونکہ مالداری کی دلیل نہیں پائی گئی۔ لہذا جس پر قرضہ ہے اسی کا قول قبول ہوگا۔ اور مدعی پر اس کی مالداری کا ثابت کرنا واجب ہے۔ اور مروی ہے کہ تمام صورتوں میں قرضدار کا قول معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ تنگدستی اصل ہے۔ اور یہ بھی روایت کیا جاتا ہے کہ قرضدار کا قول معتبر ہے مگر ایسی صورت میں جس میں اس کا عوض مال ہو۔ اور نفقہ میں شوہر کا یہ قول معتبر ہوگا کہ میں تنگدست ہوں۔ اور مشترک غلام آزاد کرنے کی صورت میں آزاد کرنے والے کا قول قبول ہوگا۔ اور یہ دونوں مسئلہ بعد والے دونوں قولوں کی تائید کرتے ہیں۔ اور تخریج اُس کے مطابق جو کتاب میں کہا یہ ہے کہ وہ قرضہ مطلق نہیں ہے بلکہ وہ ایک صلہ ہے حتیٰ کہ وہ بالاتفاق موت کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ اور ایسا ہی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضمان اعتاق ہے۔ پھر اس صورت میں کہ مدعی کا قول معتبر ہو کہ مدعی علیہ کے پاس مال ہے یا قرضدار کا قول قبول ہونے کی صورت میں بینہ کے ذریعہ مال کا ہونا ثابت ہو جائے تو قاضی اس کو دو تین ماہ قید کر کے پھر اس کا حال دریافت کرے گا۔ پس محبوس کرنا فی الحال اس کے ظلم کے ظاہر ہونے کی وجہ سے ہے اور ایک مدت تک اس لئے محبوس کرے گا تاکہ اس کا مال ظاہر ہو جائے اگر وہ اس کو چھپاتا ہو پس مدت کا دراز ہونا ضروری ہے تاکہ یہ فائدہ حاصل ہو۔ اور اس کی مقدار مذکورہ بالا مہینوں کے ساتھ مقدر کی گئی ہے اور اس کے علاوہ مقدار ایک ماہ یا چار ماہ سے چھ ماہ تک مروی ہے اور صحیح یہ ہے کہ مدت کی مقدار قاضی کی رائے کے سپرد کر دی جائے۔ کیونکہ اس میں لوگوں کے حالات مختلف ہیں۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ اگر قرضدار پر ایسا قرضہ ہو جو کسی مال کا عوض ہو کر لازم ہوا ہو یا کسی عقد کی وجہ سے اس کا التزام کیا ہو اور پھر قرضدار یہ کہہ کر کہ میں فقیر ہوں قرضہ ادا کرنے سے رُک گیا تو قاضی اس کو قید کرے گا۔ لیکن ان دونوں صورتوں کے علاوہ میں اگر قرضدار نے یہ کہا کہ میں فقیر ہوں تو قاضی اس کو قید نہ کرے گا۔ ہاں اگر قرضخواہ نے گواہوں سے یہ ثابت کر دیا کہ اس کے پاس مال موجود ہے تو قاضی اس کو قید کرے گا۔ مثلاً ایک شخص نے کسی کا مال تلف یا غصب کر کے ضائع کیا یا اُس پر کوئی تاوان واجب ہوا۔ پھر اس نے دعویٰ کیا کہ میں تنگدست ہوں تو اس کا یہ قول قبول کیا جائے گا اور قاضی اس کو قید نہ کرے گا۔ لیکن اگر قرض خواہ نے کہا کہ ایسا نہیں بلکہ اس کو ادا کرنے کی قدرت حاصل ہے اور اُس نے اس بات کو بینہ کے ذریعہ ثابت کر دیا تو قاضی اسکو قید کرے گا۔

دلیل یہ ہے کہ جب تک قرضخواہ کی طرف سے قرضدار کے مالدار اور فراخ حال ہونے کی کوئی دلیل نہ پائی جائے اس وقت تک اُسی کا قول معتبر ہوگا جس پر قرضہ ہے کیونکہ وہ اپنے حال سے زیادہ واقف ہے۔

(صاحب البیت ادریٰ ما فی البیت) لیکن جب قرض خواہ نے بینہ سے قرضدار کا مالدار ہونا ثابت کر دیا تو مال مدعی علیہ کے ادا کرنے پر قدرت پائی گئی۔ اور جب قرض دار دَین ادا کرنے پر قادر ہے مگر اس کے باوجود ادا نہیں کرتا تو اس کو ٹال مٹول کرنے کی وجہ سے قید کر لیا جائے گا۔ صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ ایک روایت یہ ہے کہ تمام صورتوں میں (خواہ قرضہ کسی مال کا عوض ہو کر لازم ہوا ہو یا عقد سے اس کا التزام کیا ہو خواہ ان کے علاوہ ہو) قرضدار کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ آدمی کا تنگدست

ہونا اصل ہے۔اور تنگدست ہونا اصل اس لئے ہے کہ پیدائشی طور پر آدمی کے پاس مال موجود نہیں ہوتا پس قرض دار کا یہ کہنا کہ میں فقیر ہوں اصل کے مطابق ہے اور قرض خواہ کا یہ کہنا کہ اس کے پاس مال موجود ہے خلاف اصل ہے اور چونکہ جس کا قول اصل کے مطابق ہوتا ہے وہ مدعی علیہ کہلاتا ہے اور جس کا قول خلاف اصل ہوتا ہے وہ مدعی کہلاتا ہے۔اس لئے قرض خواہ مدعی اور قرضدار مدعی علیہ ہوگا۔اور مدعی کے پاس بینہ موجود نہ ہونے کی صورت میں مدعی علیہ کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے لہٰذا مدعی علیہ یعنی قرضدار کا قول کہ میں تنگ دست ہوں مع الیمین معتبر ہوگا۔لیکن اگر مدعی یعنی قرض خواہ نے بینہ کے ذریعہ قرضدار کا مالدار ہونا ثابت کر دیا تو اس صورت میں قرض خواہ کا قول معتبر نہ ہوگا۔اور ایک روایت یہ ہے کہ اگر قرضدار پر قرضہ کسی مال کا عوض ہو کر لازم ہوا ہو تو اس صورت میں قرض دار کا قول کہ میں تنگدست ہوں قبول نہ ہوگا۔لیکن اس کے علاوہ تمام صورتوں میں قبول ہوگا۔

زوجہ کے نفقہ کے سلسلہ میں کتاب النکاح میں مذکور ہے کہ اگر عورت نے اپنے شوہر پر دعویٰ کیا کہ وہ مالدار ہے اور مجھ کو مالداروں کا سا نفقہ ملنا چاہیئے۔اور شوہر نے دعویٰ کیا کہ میں تنگدست ہوں۔لہٰذا مجھ پر تنگدستوں کا سا نفقہ واجب ہونا چاہیئے۔تو شوہر کا قول چونکہ اصل کے موافق ہے اس لئے اُسی کا قول معتبر ہوگا۔لیکن اگر عورت نے بینہ کے ذریعہ اپنے شوہر کا مالدار ہونا ثابت کر دیا تو شوہر کا قول معتبر نہ ہوگا۔اور کتاب العتاق میں مذکور ہے کہ اگر ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک نے اپنے حصہ کو آزاد کر کے اپنے تنگدست ہونے کا دعویٰ کر دیا ہو تا کہ اپنے شریک کے لئے آدھے غلام کی قیمت کا ضامن نہ ہونا پڑے اور دوسرے شریک نے دعویٰ کیا کہ یہ مالدار ہے لہٰذا میرے حصہ کا تاوان ادا کرے تو جس شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا ہے تنگدست ہونے کے سلسلہ میں اسی کا قول معتبر ہوگا۔کیونکہ اس کا قول اصل کے موافق ہے۔لیکن اگر شریک آخر نے بینہ کے ذریعہ اس کا مالدار ہونا ثابت کر دیا تو اس صورت میں اِس کا قول معتبر ہوگا اور مُعتِق پر تاوان واجب کیا جائے گا۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں مسئلہ (یعنی مسئلۂ نفقہ اور عبد مشترک کے اعتاق کا مسئلہ) اخیر کے دونوں اقوال کی تائید کرتے ہیں۔اور قولِ اوّل جو متن میں مذکور ہے اس کے مخالف ہیں۔یہ دونوں مسئلے قولِ اوّل کے مخالف اس لئے ہیں کہ قولِ اوّل میں کہا گیا ہے کہ اگر قرضدار پر ایسا قرضہ لازم ہوا ہو جس کے عوض اس کو مال ملا ہو یا اس نے عقد سے اپنے اوپر مال لازم کیا ہو تو ان دونوں صورتوں میں اگر قرضدار نے اپنے تنگدست ہونے کا دعویٰ کیا تو تنگدست ہونے کے سلسلہ میں قرضداروں کا قول معتبر نہ ہوگا بلکہ قرض خواہ کا قول کہ وہ مالدار ہے معتبر ہوگا۔حالانکہ مذکورہ دو مسئلوں میں سے پہلے مسئلہ میں شوہر نے عقدِ نکاح کے ذریعہ اپنے اوپر نفقہ لازم کیا ہے اور دوسرے مسئلہ میں احد الشریکین نے اپنا حصہ آزاد کرنے پر اقدام کیا ہے مگر اس کے باوجود تنگدستی کے سلسلہ میں شوہر کا قول اور آزاد کرنے والے شریک کا قول معتبر ہے۔اگر یہ دونوں مسئلے قول اول کے موافق ہوتے تو مالداری کے دعویٰ میں عورت اور شریک ساکت کا قول معتبر ہوتا۔پس ثابت ہو گیا کہ یہ دونوں مسئلے قولِ اول کے مخالف ہیں۔اور جب قول اول کے مخالف ہیں تو قدرتی طور پر اخیر کے دونوں اقوال کے موافق ہوں گے۔

والتخريج على ما قال في الكتاب سے صاحب ہدایہ مذکورہ دونوں مسئلوں کی تاویل ایسے انداز میں فرما رہے ہیں جس سے قولِ اوّل پر کوئی نقض وارد نہ ہو۔اور یہ دونوں مسئلہ قول اول کے مخالف نہ رہیں۔چنانچہ فرمایا کہ قدوری کی عبارت حبسه في

كل دين لزمه بدلاً عن مال او التزمه بعقد میں: دین سے دین مطلق مراد ہے۔اور دین مطلق ہی کو دین صحیح کہتے ہیں۔دین مطلق اور دین صحیح اس کو کہتے ہیں کہ جو یا تو ادا کرنے سے ساقط ہو اور یا صاحب حق کے بری کرنے سے ساقط ہو بہر حال قدوری کی عبارت میں دین سے دین مطلق مراد ہے۔اور مذکورہ دونوں مسئلوں میں یعنی نفقہ کے مسئلہ میں نفقہ دین مطلق نہیں ہے۔بلکہ شوہر کی طرف سے ایک صلہ ہے یہی وجہ ہے کہ شوہر کی موت سے بالاتفاق نفقہ ساقط ہو جاتا ہے۔اور اسی طرح دوسرے مسئلہ میں غلام مشترک آزاد کرنے کا تاوان حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک دین مطلق نہیں ہے۔پس جب قول اوّل یعنی قدوری کی عبارت میں دین سے دین مطلق مراد ہے اور ان دونوں مسئلوں میں نفقہ اور ضمان اعتاق دین مطلق نہیں ہے تو یہ دونوں مسئلہ قول اوّل کے موافق کیسے ہو سکتے ہیں۔اور ان دونوں مسئلوں سے قول اوّل پر کس طرح نقض وارد کیا جا سکتا ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جس صورت میں قرضخواہ کا قول کہ قرضدار مالدار ہے معتبر ہو۔یا جس صورت میں قرضدار کا قول کہ میں تنگدست ہوں معتبر ہو لیکن قرض خواہ بینہ کے ذریعہ ثابت کردے کہ اس کے پاس مال موجود ہے تو ان دونوں صورتوں میں قاضی، قرضدار کو دو یا تین ماہ کے لئے قید کرے گا۔پھر اس کے پڑوس کے لوگوں اور اس کے متعلقین سے اس کی تنگدستی اور مالداری کے بارے میں دریافت کرے گا کہ یہ قرضدار تنگدست ہے یا مالدار ہے؟ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قرضدار کو قید تو اس لئے کیا جائے گا کہ ٹال مٹول کرنے کی وجہ سے فی الحال اس کا ظالم ہونا ظاہر ہو گیا ہے۔اور ظلم کی سزا چونکہ قید ہے اس لئے اس کو قید کیا جائے گا۔اور وہ تین ماہ کی مدت اس لئے قید میں رکھا جائے گا تاکہ اس کا کچھ مال ہو جس کو وہ چھپاتا ہے ظاہر ہو جائے۔پس اس مقصد کے پیش نظر قید کی مدت کا دراز ہونا ضروری ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہے کہ دو یا تین ماہ کی مدت کے علاوہ اور بھی مدتیں مروی ہیں۔چنانچہ حضرت امام طحاویؒ نے ایک ماہ، مدت مقرر کی ہے اور حسن بن زیادؒ نے حضرت امام ابوحنیفہؒ سے چار ماہ سے چھ ماہ کی مدت روایت کی ہے۔مگر صحیح قول یہ ہے کہ مدت کی تقدیر کا مسئلہ قاضی کی رائے کے سپرد کیا جائے۔قاضی صاحب جس قدر مناسب سمجھیں اس کو قید کریں۔کیونکہ اس بارے میں لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں۔بعض شریف لوگ قید کی تنگی اور رسوائی سے گھبرا کر جلد ہی معاملہ کو ختم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔اور بعض لوگ ایسے نانہجار قسم کے ہوتے ہیں کہ ان کے یہاں شرم وغیرت کا کوئی مسئلہ ہی نہیں ہوتا۔چنانچہ وہ مدتوں قید میں رہنے کے باوجود بھی اپنے پاس مال ہونے کا اقرار نہیں کرتے۔پس قاضی چونکہ لوگوں کا مزاج شناس بھی ہوتا ہے۔اس لئے مدت قید کا معاملہ قاضی ہی کی رائے کے سپرد کر دیا جائے گا۔

محبوس کا مال معلوم نہ ہو سکے تو قید خانہ سے نکال دے

فان لم يظهر له مال خلى سبيله يعني بعد مضى المدة لانه استحق النظرة الى الميسرة فيكون حبسه بعد ذالك ظلماً ولو قامت البينة على افلاسه قبل المدة تقبل في رواية و في رواية لا تقبل وعلى الثانية عامة المشائخ قال في الكتاب خلى سبيله ولا يحول بينه و بين غرمائه وهٰذا كلام في الملازمة و سنذكره في كتاب الحجر ان شاء الله تعالى و في الجامع الصغير رجل اقر عند القاضي بدين فانه يحبسه ثم يسأل عنه فان كان موسرًا ابد حبسه وان كان معسرًا خلى سبيله ومراده اذا اقر عند غير القاضي او عنده مرة فظهرت مما طلته والحبس اولا ومدته قد بيناه فلا نعيده

ہونا اصل ہے۔اور تنگدست ہونا اصل اس لئے ہے کہ پیدائشی طور پر آدمی کے پاس مال موجود نہیں ہوتا پس قرض دار کا یہ کہنا کہ میں فقیر ہوں اصل کے مطابق ہے اور قرض خواہ کا یہ کہنا کہ اس کے پاس مال موجود ہے خلاف اصل ہے اور چونکہ جس کا قول اصل کے مطابق ہوتا ہے وہ مدعیٰ علیہ کہلاتا ہے اور جس کا قول خلاف اصل ہوتا ہے وہ مدعی کہلاتا ہے۔اس لئے قرض خواہ مدعی اور قرضدار مدعیٰ علیہ ہوگا۔اور مدعی کے پاس بینہ موجود نہ ہونے کی صورت میں مدعیٰ علیہ کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے لہٰذا مدعیٰ علیہ یعنی قرضدار کا قول کہ میں تنگ دست ہوں مع الیمین معتبر ہوگا۔لیکن اگر مدعی یعنی قرض خواہ نے بینہ کے ذریعہ قرضدار کا مالدار ہونا ثابت کردیا تو اس صورت میں قرض خواہ کا قول معتبر نہ ہوگا۔اور ایک روایت یہ ہے کہ اگر قرضدار پر قرضہ کسی مال کا عوض ہوکر لازم ہوا ہو تو اس صورت میں قرض دار کا قول کہ میں تنگدست ہوں قبول نہ ہوگا۔لیکن اس کے علاوہ تمام صورتوں میں قبول ہوگا۔

زوجہ کے نفقہ کے سلسلہ میں کتاب النکاح میں مذکور ہے کہ اگر عورت نے اپنے شوہر پر دعویٰ کیا کہ وہ مالدار ہے اور مجھ کو مالداروں کا سا نفقہ ملنا چاہئے۔اور شوہر نے دعویٰ کیا کہ میں تنگدست ہوں۔لہٰذا مجھ پر تنگدستوں کا سا نفقہ واجب ہونا چاہئے۔تو شوہر کا قول چونکہ اصل کے موافق ہے اس لئے اُسی کا قول معتبر ہوگا۔لیکن اگر عورت نے بینہ کے ذریعہ اپنے شوہر کا مالدار ہونا ثابت کردیا تو شوہر کا قول معتبر نہ ہوگا۔اور کتاب العتاق میں مذکور ہے کہ اگر ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک نے اپنے حصہ کو آزاد کر کے اپنے تنگدست ہونے کا دعویٰ کردیا ہو تاکہ اپنے شریک کے لئے آدھے غلام کی قیمت کا ضامن نہ ہونا پڑے اور دوسرے شریک نے دعویٰ کیا کہ یہ مالدار ہے لہٰذا میرے حصہ کا تاوان ادا کرے تو جس شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا ہے تنگدست ہونے کے سلسلہ میں اسی کا قول معتبر ہوگا۔کیونکہ اس کا قول اصل کے موافق ہے۔لیکن اگر شریک آخر نے بینہ کے ذریعہ اس کا مالدار ہونا ثابت کردیا تو اس صورت میں اِس کا قول معتبر ہوگا اور مُعتِق پر تاوان واجب کیا جائے گا۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں مسئلہ (یعنی مسئلۂ نفقہ اور عبدِ مشترک کے اعتاق کا مسئلہ) اخیر کے دونوں اقوال کی تائید کرتے ہیں۔اور قولِ اوّل جو متن میں مذکور ہے اس کے مخالف ہیں۔یہ دونوں مسئلے قولِ اوّل کے مخالف اس لئے ہیں کہ قولِ اوّل میں کہا گیا ہے کہ اگر قرضدار پر ایسا قرضہ لازم ہوا ہو جس کے عوض اس کو مال ملا ہو یا اس نے عقد سے اپنے اوپر مال لازم کیا ہو تو ان دونوں صورتوں میں اگر قرضدار نے اپنے تنگدست ہونے کا دعویٰ کیا تو تنگدست ہونے کے سلسلہ میں قرضداروں کا قول معتبر نہ ہوگا بلکہ قرض خواہ کا قول کہ وہ مالدار ہے معتبر ہوگا۔حالانکہ مذکورہ دو مسئلوں میں سے پہلے مسئلہ میں شوہر نے عقدِ نکاح کے ذریعہ اپنے اوپر نفقہ لازم کیا ہے اور دوسرے مسئلہ میں احد الشریکین نے اپنا حصہ آزاد کرنے پر اقدام کیا ہے مگر اس کے باوجود تنگدستی کے سلسلہ میں شوہر کا قول اور آزاد کرنے والے شریک کا قول معتبر ہے۔اگر یہ دونوں مسئلے قول اول کے موافق ہوتے تو مالداری کے دعویٰ میں عورت اور شریک ساکت کا قول معتبر ہوتا۔پس ثابت ہوگیا کہ یہ دونوں مسئلے قولِ اول کے مخالف ہیں۔اور جب قول اول کے مخالف ہیں تو قدرتی طور پر اخیر کے دونوں اقوال کے موافق ہوں گے۔

والتخریج علیٰ ما قال فی الکتاب سے صاحب ہدایہ مذکورہ دونوں مسئلوں کی تاویل ایسے انداز میں فرما رہے ہیں جس سے قولِ اوّل پر کوئی نقض وارد نہ ہو۔اور یہ دونوں مسئلہ قول اول کے مخالف نہ رہیں۔چنانچہ فرمایا کہ قدوری کی عبارت حبسہ فی

کل دین لزمہ بدلا عن مال او التزمہ بعقد میں دین سے دین مطلق مراد ہے۔اور دین مطلق ہی کو دین صحیح کہتے ہیں۔دین مطلق اور دین صحیح اس کو کہتے ہیں کہ جو یا تو ادا کرنے سے ساقط ہو اور یا صاحب حق کے بری کرنے سے ساقط ہو بہر حال قدوری کی عبارت میں دین سے دین مطلق مراد ہے۔اور مذکورہ دونوں مسئلوں میں یعنی نفقہ کے مسئلہ میں نفقہ دین مطلق نہیں ہے۔بلکہ شوہر کی طرف سے ایک صلہ ہے یہی وجہ ہے کہ شوہر کی موت سے بالاتفاق نفقہ ساقط ہو جاتا ہے۔اور اسی طرح دوسرے مسئلہ میں غلام مشترک آزاد کرنے کا تاوان حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دین مطلق نہیں ہے۔پس جب قول اول یعنی قدوری کی عبارت میں دین سے دین مطلق مراد ہے اور ان دونوں مسئلوں میں نفقہ اور ضمان اعتاق دین مطلق نہیں ہے تو یہ دونوں مسئلہ قول اول کے موافق کیسے ہو سکتے ہیں۔اور ان دونوں مسئلوں سے قول اول پر کس طرح نقض وارد کیا جا سکتا ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جس صورت میں قرضخواہ کا قول کہ قرضدار مالدار ہے معتبر ہو۔یا جس صورت میں قرضدار کا قول کہ میں تنگدست ہوں معتبر ہو لیکن قرض خواہ، بینہ کے ذریعہ ثابت کر دے کہ اس کے پاس مال موجود ہے تو ان دونوں صورتوں میں قاضی، قرضدار کو دو یا تین ماہ کے لئے قید کرے گا۔پھر اس کے پڑوس کے لوگوں اور اس کے متعلقین سے اس کی تنگدستی اور مالداری کے بارے میں دریافت کرے گا کہ یہ قرضدار تنگدست ہے یا مالدار ہے؟ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قرضدار کو قید تو اس لئے کیا جائے گا کہ ٹال مٹول کرنے کی وجہ سے فی الحال اس کا ظالم ہونا ظاہر ہو گیا ہے۔اور ظلم کی سزا چونکہ قید ہے اس لئے اس کو قید کیا جائے گا۔اور دو ماہ تین ماہ کی مدت اس لئے قید میں رکھا جائے گا تا کہ اس کا کچھ مال ہو جس کو وہ چھپاتا ہے ظاہر ہو جائے۔پس اس مقصد کے پیش نظر قید کی مدت کا دراز ہونا ضروری ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہے کہ دو یا تین ماہ کی مدت کے علاوہ اور بھی مدتیں مروی ہیں۔چنانچہ حضرت امام طحاویؒ نے ایک ماہ مدت مقرر کی ہے اور حسن بن زیادؒ نے حضرت امام ابوحنیفہؒ سے چار ماہ سے چھ ماہ کی مدت روایت کی ہے۔مگر صحیح قول یہ ہے کہ مدت کی تقدیر کا مسئلہ قاضی کی رائے کے سپرد کیا جائے۔قاضی صاحب جس قدر مناسب سمجھیں اس کو قید کریں۔کیونکہ اس بارے میں لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں۔بعض شریف لوگ قید کی سختی اور رسوائی سے گھبرا کر جلد ہی معاملہ کو ختم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔اور بعض لوگ ایسے نابنجار قسم کے ہوتے ہیں کہ ان کے یہاں شرم و غیرت کا کوئی مسئلہ ہی نہیں ہوتا۔چنانچہ وہ مدتوں قید میں رہنے کے باوجود بھی اپنے پاس مال ہونے کا اقرار نہیں کرتے۔پس قاضی چونکہ لوگوں کا مزاج شناس بھی ہوتا ہے۔اس لئے مدت قید کا معاملہ قاضی ہی کی رائے کے سپرد کر دیا جائے گا۔

محبوس کا مال معلوم نہ ہو سکے تو قید خانہ سے نکال دے

فان لم یظهر له مال خلی سبیله یعنی بعد مضی المدة لانه استحق النظرة الی المیسرة فیکون حبسه بعد ذالک ظلماً ولو قامت البینة علی افلاسه قبل المدة تقبل فی روایة و فی روایة لا تقبل وعلی الثانیة عامة المشائخ قال فی الکتاب خلی سبیله ولا یحول بینه و بین غرمائه وهٰذا کلام فی الملازمة و سنذکره فی کتاب الحجر ان شاء الله تعالی و فی الجامع الصغیر رجل اقر عند القاضی بدین فانه یحبسه ثم یسأل عنه فان کان موسرًا ابّد حبسه وان کان معسرًا خلی سبیله ومراده اذا اقر عند غیر القاضی او عنده مرة فظهرت مما طلته والحبس اولاً ومدته قد بیناه فلا نعیده

ترجمہ ۔۔۔ پھر اگر اس کا کچھ مال ظاہر نہ ہو تو اس کی راہ چھوڑ دے۔ یعنی مدت گزرنے کے بعد کیونکہ وہ مالدار ہونے تک مہلت پانے کا مستحق ہوا۔ پس اس کے بعد اس کو محبوس کرنا ظلم ہوگا۔ اور اگر مدت گزرنے سے پہلے اُس کے مفلس ہونے پر بینہ قائم ہوا تو ایک روایت کے مطابق اس کو قبول کرلیا جائے گا۔ اور ایک روایت کے مطابق قبول نہیں کیا جائے گا۔ اور عامۃ المشائخ دوسری روایت پر ہیں۔ اور کتاب میں جو فرمایا کہ اُس کی راہ چھوڑ دے اور اُس کے اور قرضخواہوں کے درمیان روک نہ کرے۔ اور یہ گفتگو ملازمت میں ہے۔ اور ہم اس کو کتاب الحجر میں ذکر کریں گے۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ ایک آدمی نے قاضی کے پاس قرضہ کا اقرار کیا تو قاضی اس کو قید کرے اور پھر اس کا حال دریافت کرے۔ پس اگر وہ مالدار ہو تو برابر اس کو قید رکھے۔ اور اگر تنگدست ہو تو اس کی راہ چھوڑ دے۔ اور اس کی مراد یہ ہے کہ جب اس نے قاضی کے علاوہ کے پاس اقرار کیا ہو یا ایک مرتبہ قاضی کے پاس اقرار کیا ہو پھر اس کا ٹال مٹول کرنا ظاہر ہو گیا ہو اور محبوس کرنے کی ابتداء اور اس کی مدت ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اس لئے اس کا اعادہ نہیں کریں گے۔

تشریح ۔۔۔ صاحب قدوری نے فرمایا کہ "علی اختلاف الاقوال" مدت قید گزرنے کے بعد بھی اگر محبوس کے پاس مال ظاہر نہ ہوا تو قاضی اس کو رہا کر دے۔ کیونکہ اب یہ شخص مالدار ہونے تک مہلت پانے کا مستحق ہو گیا ہے۔ چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے و ان کان ذو عسرۃ فنظرۃ الیٰ میسرۃ۔ اور جب یہ شخص مہلت پانے کا مستحق ہو گیا تو اس کے بعد اس کو قید کرنا سراسر ظلم ہوگا اور ظلم کو دور کرنا چونکہ ضروری ہے اس لئے قاضی محبوس کو رہا کر دے گا۔ اور اگر مدت حبس گزرنے سے پہلے محبوس کے مفلس اور تنگدست ہونے پر بینہ قائم ہو گیا۔ مثلاً ایک ثقہ آدمی نے یا دو آدمیوں نے خبر دی یا دو آدمیوں نے اس بات کی شہادت دی کہ وہ مفلس ہے اور ہمارے علم کے مطابق اس کے پاس پہننے کے کپڑوں کے علاوہ کوئی مال نہیں ہے ہم نے سِرّاً و علانیۃً دونوں طرح آزمالیا ہے تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت تو یہ ہے کہ اس کا بینہ قبول کرلیا جائے گا۔ یعنی محبوس کو رہا کر دیا جائے گا۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ بینہ قبول نہیں کیا جائے گا۔ یعنی مدت حبس گزرنے سے پہلے محبوس کو رہا نہیں کیا جائے گا۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ عامۃ المشائخ کا مذہب دوسری روایت کے مطابق ہے اور یہی اصح ہے۔ کیونکہ تنگدستی اور افلاس پر بینہ کا ہونا درحقیقت مال نہ ہونے پر بینہ ہے اور مال نہ ہونے پر بینہ کا ہونا نفی پر بینہ کا ہونا ہے اور کسی چیز کی نفی پر اگر بینہ پیش کیا جائے تو اس کو قبول نہیں کیا جاتا۔ اس لئے افلاس پر جو بینہ پیش کیا گیا ہے اس کو بھی قبول نہیں کیا جائے گا۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ ماتن کے قول "فی سبیلہ" کا مطلب یہ ہے کہ اگر مدیون کے پاس مال ظاہر نہ ہو تو اس کو قید سے رہا کر دے۔ اور قاضی اس کے اور قرض خواہوں کے درمیان حائل نہ ہو اور یہ ملازمت میں کلام ہے۔ یعنی یہ اس بارے میں کلام ہے کہ محبوس کے رہا ہونے کے بعد قرض خواہ اس کے ساتھ لگا رہے یا نہ لگا رہے۔ اس کی تفصیل انشاء اللہ کتاب الحجر میں ذکر کی جائے گی۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ جامع صغیر میں یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے قاضی کے پاس قرضہ کا اقرار کیا تو قاضی اس کو محبوس کرلے اور پھر اس کے بارے میں پڑوس کے لوگوں اور دیگر متعلقین سے دریافت کرے کہ یہ شخص مالدار ہے یا تنگدست ہے۔ پس اگر اس کا مالدار ہونا ظاہر ہو جائے تو اس کی قید کو باقی رکھے اور اگر اس کا تنگدست ہونا ظاہر ہو جائے تو اس کو رہا کر دے۔ جامع صغیر کی یہ عبارت بظاہر قدوری کی عبارت کے مناقض اور معارض ہے۔ کیونکہ قدوری کی عبارت جو اوّل فصل میں ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر قرضہ اقرار سے ثابت

ہوا ہو تو قاضی اول وہلہ میں قرضدار کو محبوس نہیں کرے گا۔ اور جامع صغیر کی اس عبارت سے ظاہر ہے کہ اقرار کرتے ہی قرضدار کو قاضی محبوس کر لے گا۔ قدوری اور جامع صغیر کی عبارتوں میں چونکہ بظاہر تناقض تھا اس لئے صاحب ہدایہ نے جامع صغیر کی عبارت نقل فرما کر اس کی صحیح مراد بیان فرمائی ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ امام محمدؒ کی مراد یہ ہے کہ قرضدار قاضی کے علاوہ کے پاس قرضہ کا اقرار کر چکا ہے مگر پھر ادا نہ کرنے سے اس کا نادہند ہونا ظاہر ہو گیا۔ پھر قرض خواہ اس کو قاضی کے پاس لے گیا تو جوں ہی اس نے قاضی کے پاس اقرار کیا کہ میں نے ابھی تک قرضہ ادا نہیں کیا ہے تو قاضی اس کو قید کر لے گا۔ اس تاویل کے بعد قدوری اور جامع صغیر کی عبارت میں کوئی تناقض نہ ہو گا۔ صاحب ہدایہ نے کہا کہ جامع صغیر میں مذکور محبوس کرنے کی ابتداء اور حبس کی مدت چونکہ وہی ہے جس کو پہلے بیان کیا جا چکا ہے اس لئے اس کا اعادہ نہیں کیا جائے گا۔

بیوی کے نفقہ میں شوہر کو قید کرنے کا حکم، بچہ کے دین کے عوض والد کو قید میں نہ ڈالے

قال ويحبس الرجل في نفقة زوجته لانه ظالم بالامتناع ولا يحبس الوالد في دين ولده لانه نوع عقوبة فلا يستحقه الولد على الوالد كالحدود والقصاص الا اذا امتنع عن الانفاق عليه لان فيه احياء لولده ولانه لا يتدارك لسقوطها بمضي الزمان والله اعلم

ترجمہ ... اور مرد اپنی بیوی کے نفقہ میں محبوس کیا جائے گا۔ کیونکہ وہ انکار کرنے میں ظالم ہے۔ اور باپ کو اس کے بیٹے کے قرضہ میں محبوس نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ قید ہونا ایک طرح کی عقوبت ہے۔ پس بیٹے کو باپ پر ایسی عقوبت کا استحقاق نہیں ہے۔ جیسے حدود اور قصاص مگر جب باپ بیٹے پر خرچ کرنے سے انکار کرے۔ کیونکہ ایسا کرنے میں اس کے بیٹے کی زندگی ہے۔ اور اس لئے کہ اس کا تدارک نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ زمانہ گزرنے کی وجہ سے نفقہ ساقط ہو جاتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

تشریح ..... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی نے کسی شخص پر اس کی بیوی کا نفقہ مقرر کر دیا ہو یا زوجین نے نفقہ کی کسی مقدار پر اتفاق کر لیا ہو پھر شوہر نے بیوی کا نفقہ ادا نہ کیا اور بیوی نے قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش کیا تو قاضی شوہر کو محبوس کرے گا کیونکہ نفقہ نہ دینے کی وجہ سے شوہر کا ظالم ہونا ظاہر ہو گیا ہے اور ظالم کی سزا حبس اور قید ہے اس لئے شوہر کو بیوی کا نفقہ ادا کرنے کی وجہ سے محبوس کر لیا جائے گا۔ اور باپ اپنے بیٹے کے قرضہ کی وجہ سے محبوس نہ ہو گا۔ یعنی اگر بیٹے کا باپ پر قرضہ ہو اور باپ ادا نہ کرے اور بیٹا قاضی کے یہاں مرافعہ کرے تو قاضی باپ کو قید نہ کرے گا۔ کیونکہ قید ہونا ایک طرح کی عقوبت ہے اور بیٹے کو باپ پر ایسی عقوبت کا استحقاق نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر باپ نے بیٹے کو عمداً قتل کر دیا تو باپ سے قصاص نہیں لیا جاتا۔ اور اگر باپ نے اپنے بیٹے پر زنا کی تہمت لگائی تو باپ پر حد قذف جاری نہ ہو گی۔ اسی طرح اگر باپ بیٹے کا قرضہ نہ ادا کرے تو بیٹے کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اپنے قرضہ کی وجہ سے باپ کو محبوس کرائے۔ اور بیٹے کو یہ حق کیسے حاصل ہوسکتا ہے۔ درانحالیکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے **ولا تقل لهما اف و اخفض لهما جناح الذل من الرحمة۔**

ہاں اگر باپ اپنے بیٹے کا نفقہ دینے سے انکار کرے تو اس کو قید کر لیا جائے گا۔ کیونکہ نفقہ دینے میں اس کے بچے کی زندگی اور پرورش ہے۔ اور نفقہ نہ دینے میں اس کو ہلاک کرنے کی سعی کرنا ہے۔ پس بچہ کو ہلاک کرنے کے اراد ے رو ے کے ے اس وقت یا

جا سکتا ہے۔

دوسری دلیل...... یہ ہے کہ زمانے کے گزرنے سے چونکہ نفقہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اس لئے اس کا تدارک ممکن نہیں ہے۔ اور دوسرے دیون زمانے کے گزرنے سے چونکہ ساقط نہیں ہوتے اس لئے اس کا تدارک ممکن ہے۔ پس اس فرق کی وجہ سے اولاد کے نفقہ کو دوسرے دیون پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اللہم اغفر لی ولوالدی ولکاتبہ

جمیل احمد عفی عنہ

بابُ کتاب القاضی الی القاضیُ

ترجمہ یہ باب ایک قاضی کا خط لے کر دوسرے قاضی کے پاس جانے کے بیان میں ہے

تشریح صاحب ہدایہ نے فصل فی الحبس کے بعد کتاب القاضی الی القاضی کو اس لئے ذکر فرمایا ہے کہ حبس اور قید کے لئے ایک قاضی کی ضرورت پڑتی ہے اور کتابُ القاضی الی القاضی میں دو قاضیوں کی ضرورت پڑتی ہے۔ پس کتاب القاضی الی القاضی بمنزلہ مرکب کے ہوا اور قضاء بالحبس بمنزلہ مفرد کے ہے۔ اور مرکب چونکہ مفرد کے بعد ہوتا ہے۔ اس لئے کتاب القاضی الی القاضی کو بعد میں ذکر فرمایا اور فصل فی الحبس کو پہلے ذکر فرمایا۔ علامہ ابن الہمامؒ نے فتح القدیر میں تحریر کیا ہے کہ ایک قاضی کے خط پر دوسرے قاضی کو عمل کرنا خلاف قیاس ہے۔ کیونکہ قاضی کا خط اس سے بڑھ کر نہیں ہو سکتا کہ قاضی بذاتِ خود خبر دے حالانکہ اگر ایک شہر کے قاضی نے دوسرے شہر کے قاضی کو خود اپنی زبان سے آگاہ کیا کہ آپ کے شہر میں جو فلاں شخص رہتا ہے اس کے واسطے یا اس کے ذمہ یہ حق ایسے گواہوں سے ثابت ہوا جنہوں نے میرے سامنے گواہی دی اور ان کو میں نے قبول کیا ہے تو اس خبر پر دوسرے قاضی کو عمل کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ قاضی کا خبر دینا اپنی ولایت کے علاوہ دوسرے مقام پر حجت نہیں ہوتا ہے تو اس کا خط بدرجہ اولیٰ حجت نہ ہونا چاہئے۔ لیکن صحابہؓ اور تابعینؒ کے اجماع سے ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام جائز ہے اور لوگوں کو اس کی حاجت بھی ہے کیونکہ آدمی کو کبھی یہ قدرت نہیں ہوتی کہ وہ اپنے شہود اور مدعی علیہ کو جمع کرے۔ مثلاً گواہ ایک شہر میں ہے اور مدعی علیہ دوسرے شہر میں ہے اور مدعی کے واسطے ان دونوں کو جمع کرنا بھی ممکن نہیں ہے تو مدعی نے قاضی کے سامنے گواہوں کی گواہی ادا کرائی اور اس قاضی کا خط لے کر دوسرے قاضی کے پاس گیا جہاں مدعی علیہ موجود ہے۔ پس یہ خط جائز کیا گیا تا کہ حقدار کو اس کا حق پہنچ جائے۔ اور اگر یہ اعتراض کیا گیا کہ ایک تحریر دوسری تحریر کی مشابہ ہوتی ہے۔ اور ایک مہر دوسری مہر کے مشابہ ہوتی ہے لہٰذا اس میں فریب کا شبہ ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شبہ اس طرح دور کیا جا سکتا ہے کہ قاضی کے خط کے ساتھ یہ شرط ہے کہ دو گواہ ہوں جو یہ گواہی دیں کہ جو کچھ اس خط میں ہے وہ اس قاضی کی طرف سے ہے جس نے یہ خط بھیجا اور اسی نے یہ اپنی مہر لگائی ہے۔ کتاب القاضی الی القاضی کے جواز پر ضحاک بن سفیان کی حدیث شاہد عدل ہے۔ حدیث یہ ہے ان رسول اللہ ﷺ کتب الیہ ان ورثت امرأۃ اشیم الضبابی من دیۃ زوجہا پورا واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ فرماتے تھے کہ ایک عورت اپنے شوہر کی دیت میں وارث نہیں ہوگی۔ پس ضحاک بن سفیان نے فاروق اعظمؓ کو خبر دی کہ اللہ کے رسول ﷺ نے میرے پاس یہ حدیث لکھ کر بھیجی کہ اشیم ضبابی کی بیوی کو ان کے شوہر کی دیت میں وارث بناؤ۔ یہ اس وقت لکھ کر بھیجا تھا جب اشیم ضبابی حضور ﷺ کی حیات میں خطاءً قتل کر دیئے گئے تھے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ خط معتبر ہے اگر خط معتبر نہ ہوتا تو رسول اکرم ﷺ ضحاک بن سفیان کے پاس اشیم ضبابی کی بیوی کے بارے میں خط کیوں تحریر فرماتے۔ فقہاء کا اجماع بھی اسی پر ہے البتہ حدود و قصاص میں یہ خط معتبر نہیں ہوتا بلکہ ایسے حقوق میں معتبر ہے جو حقوق شبہ کے باوجود ثابت ہو جاتے ہیں۔ جمیل احمد عفی عنہ۔

قاضی کا دوسرے قاضی کو خط کن حقوق میں قابل قبول ہے

قال ویقبل کتاب القاضی الی القاضی فی الحقوق اذا شہد بہ عندہ للحاجۃ علی ما نبیّن فان شہدوا علی خصم حاضرٍ حکم بالشہادۃ لوجود الحجۃ و کتب بحکمہ وھو المدعو سجلاً و ان شہدوا بغیر حضرۃ الخصم لم یحکم لان القضاء علی الغائب لا یجوز و کتب بالشہادۃ لیحکم المکتوب الیہ بہا وھٰذا ھو الکتاب الحکمی وھو نقل الشہادۃ فی الحقیقۃ و یختص بشرائط نذکرھا ان شاء اللہ وجوازہ لمساس الحاجۃ لان المدعی قد یتعذر علیہ الجمع بین شہودہ و خصمہ فاشبہ الشہادۃ علی الشہادۃ

ترجمہ اور کتاب القاضی الی القاضی حقوق میں قبول کیا جائیگا جبکہ قاضی دوم کے پاس اس خط کی شہادت دی جائے (یہ جواز) حاجت کی وجہ سے ہے اُسی بناء پر جس کو ہم بیان کریں گے۔ پس اگر گواہوں نے خصم حاضر پر گواہی دی تو قاضی کاتب شہادت کے موافق حکم دیدے گا۔ کیونکہ حجت پائی گئی اور اپنے حکم کو تحریر کرے گا اور اسی کو سجل کہتے ہیں اور اگر گواہوں نے بغیر خصم کی حاضری کے گواہی دی تو قاضی کاتب اس پر حکم نہیں کرے گا کیوں کہ قضاء علی الغائب جائز نہیں ہے۔ اور قاضی شہادت تحریر کرے گا تاکہ قاضی مکتوب الیہ اُس گواہی کے موافق فیصلہ دیدے اور یہ خط حکمی کہلاتا ہے۔ اور یہ درحقیقت گواہی کی نقل ہے۔ اور یہ ایسے شرائط کے ساتھ مختص ہے جن کو ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے۔ اور اس کا جواز ضرورت کی وجہ سے ہے۔ اسلئے کہ کبھی مدعی پر اپنے گواہوں اور مدعی علیہ کو جمع کرنا متعذر ہو جاتا ہے۔ پس یہ شہادت علی الشہادت کے مشابہ ہو گیا۔

تشریح ... شیخ ابوالحسن قدوریؒ نے فرمایا کہ ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام ایسے حقوق میں مقبول ہے جو حقوق شبہات کے باوجود ثابت ہو جاتے ہیں۔ بشرطیکہ دو گواہ قاضی مکتوب الیہ کے پاس یہ شہادت دیں کہ یہ خط فلاں قاضی کاتب کا ہے اور یہ اُسی کی مہر ہے اور ایسے حقوق جو شبہات کی وجہ سے دور ہو جاتے ہیں جیسے حدود و قصاص، ان میں ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام قبول نہیں ہوتا ہے۔ پھر قاضی کے خط کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ سجل ۲۔ کتاب حکمی

کیونکہ گواہ، مدعیٰ علیہ کے سامنے گواہی دیں گے یا اس کی عدم موجودگی میں گواہی دیں گے۔ اگر گواہوں نے مدعیٰ علیہ کے سامنے گواہی دی ہے تو چونکہ شرعی حجت پائی گئی اسلئے قاضی کاتب، شہادت کے موافق حکم دیدے گا اور اپنے اس حکم کو تحریر کرے گا کہ میں نے گواہی کے موافق فلاں مدعیٰ علیہ پر حکم دیدیا ہے۔ اسی کو سجل کہا جاتا ہے۔ لیکن یہاں سوال ہوگا کہ جب گواہی مدعیٰ علیہ کے سامنے دی گئی اور اس کے سامنے حکم دیا گیا تو پھر دوسرے قاضی کے پاس خط بھیجنے کی کیا ضرورت ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ قاضی نے مدعیٰ علیہ حاضر پر حکم تو دیدیا ہو مگر اس کو جاری نہ کیا ہو۔ اور اس عرصہ میں مدعیٰ علیہ دوسرے شہر میں چلا گیا ہو تو اجرائے حکم کے لئے وہاں کے قاضی کے نام خط لکھنے کی ضرورت پڑے گی۔

اور اگر گواہوں نے خصم (مدعیٰ علیہ) کی عدم موجودگی میں گواہی دی ہو تو ہمارے نزدیک چونکہ غائب کے خلاف حکم دینا جائز نہیں ہے اس لئے قاضی کاتب حکم نہیں دے گا بلکہ فقط شہادت تحریر کرے گا۔ تاکہ مکتوب الیہ قاضی اس گواہی کے موافق حکم

دیئے اسی کو خط حکمی کہا جاتا ہے۔ سجل اور خط حکمی کے درمیان فرق یہ ہے کہ "سجل" جب قاضی مکتوب الیہ کے پاس پہنچے گا تو وہ اس کو نافذ کرے گا۔ خواہ وہ اس کی رائے کے موافق ہو یا مخالف ہو۔ کیونکہ اس میں قاضی کاتب کا دیا ہوا حکم موجود ہے۔ اور خط حکمی کی صورت میں اگر قاضی مکتوب الیہ کی رائے کے موافق ہو تو نافذ کرے گا ورنہ نہیں۔ کیونکہ اس میں قاضی کاتب کا حکم موجود نہیں ہے۔ اسی کو صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ خط حکمی درحقیقت شہادت نقل کرنے کا نام ہے۔ یعنی قاضی کاتب نے قاضی مکتوب الیہ کی طرف شہادت منتقل کی ہے تاکہ مکتوب الیہ قاضی اسی کے مطابق حکم دے۔ اور کتاب القاضی الی القاضی کے لئے چند شرطیں ہیں جن کو آئندہ چل کر ذکر کریں گے۔ منجملہ ان میں سے پانچ چیزوں کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ صاحب عنایہ نے فرمایا ہے من معلوم الی معلوم فی معلوم لمعلوم علی معلوم. یعنی قاضی کاتب معلوم ہو، قاضی مکتوب الیہ معلوم ہو، جس چیز کے بارے میں خط ہے وہ معلوم ہو اور جس کے لئے خط ہے یعنی مدعی وہ معلوم ہو اور جس کے خلاف خط ہے یعنی مدعی علیہ وہ معلوم ہو۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ کتاب القاضی الی القاضی کے جواز کی دلیل حاجت اور ضرورت ہے یعنی ضرورت کے پیش نظر کتاب القاضی الی القاضی کی اجازت دی گئی ہے۔ اور ضرورت اس طور پر ہے کہ بسا اوقات مدعی کے واسطے مدعی علیہ اور گواہوں کو جمع کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ بایں طور کہ گواہ تو مدعی کے شہر میں ہوں اور مدعی علیہ دوسرے شہر میں ہو۔ اور گواہ مدعی علیہ کے شہر میں جانے کے لئے تیار نہیں۔ اور مدعی علیہ گواہوں کے شہر میں آنے کے لئے آمادہ نہیں ہے تو ایسی صورت میں بجز کتاب القاضی الی القاضی کے دوسری شکل نہیں ہے۔ لہذا کتاب القاضی الی القاضی کی اجازت دی گئی اور یہ شہادت علی الشہادت کے مشابہ ہو گیا۔ پس جس طرح بندوں کے حقوق زندہ کرنے کے لئے شہادت علی الشہادت کو جائز کیا گیا ہے اسی طرح کتاب القاضی الی القاضی کو بھی جائز کیا گیا ہے۔

فوائد　نمونہ کے طور پر ایک خط کا مضمون فتح القدیر سے ترجمہ کے ساتھ نقل کیا جاتا ہے۔ از فلاں بن فلاں قاضی سہارنپور بنام فلاں ابن فلاں قاضی الہ آباد۔

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

حمد وصلوۃ کے بعد واضح ہو کہ میرے پاس ایک شخص خالد بن حامد سہارنپوری آیا اور بیان کیا کہ میرے ایک ہزار روپے شاہد بن ماجد الہ آبادی پر قرض ہیں اور مجھ سے درخواست کی کہ میں اس کی شہادت سنکر جو میرے نزدیک درست ہو آپ کو تحریر کروں۔ پس میں نے اس سے گواہ طلب کئے تو وہ میرے سامنے فلاں فلاں گواہوں کو لایا (گواہوں کا پورا تعارف نام و نسب اور سکونت وغیرہ تحریر کی جائے گی) پس ان گواہوں نے میرے سامنے گواہی دی کہ خالد بن حامد سہارنپوری مدعی کا شاہد بن ماجد الہ آبادی مدعی علیہ پر ایک ہزار روپے فی الحال واجب الادا ہیں۔ میرے نزدیک یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مدعی علیہ پر ایک ہزار روپیہ قرضہ ہے۔ مدعی کی درخواست پر میں نے آپکو یہ خط تحریر کیا ہے۔ اور اس پر گواہ مقرر کر دیئے کہ یہ میرا خط اور میری مہر ہے۔ اور میں نے یہ خط گواہوں کو بھی پڑھ کر سنا دیا ہے۔

اس کے بعد خط لپیٹ کر اس پر اپنی مہر لگا دے پھر یہ خط مدعی کے حوالہ کرے۔ پس جب مدعی اس خط کو قاضی مکتوب الیہ کے پاس لا کر بیان کرے کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے تو وہ اس پر گواہ طلب کرے۔ پھر جب تک مدعی علیہ حاضر نہ ہو گواہوں کی سماعت نہ کرے۔ اور جب اس نے حاضر ہو کر اقرار کیا کہ میں ہی فلاں بن فلاں یعنی شاہد بن ماجد الہ آبادی ہوں تو قاضی مکتوب الیہ گواہوں کی سماعت

کرے۔ اور اگر مدعی علیہ انکار کرے تو مدعی اپنے گواہوں سے ثابت کرے کہ یہی شاہد بن ماجد الہ آبادی مدعی علیہ ہے۔ پس مدعی علیہ کے ثبوت کے بعد مدعی کے گواہوں کی سماعت کرے کہ یہ خط فلاں قاضی کا ہے۔ پھر قاضی مکتوب الیہ گواہوں سے پوچھے کہ قاضی نے اس میں جو کچھ لکھا ہے وہ تم کو پڑھ کر سنایا تھا۔ اگر انھوں نے اعتراف کرلیا اور گواہی دی کہ یہ خط اسی کا ہے اور اسی کی مہر ہے تو قاضی مکتوب الیہ ان کی عدالت و دیانت دریافت کرے۔ پس جب ان کی عدالت و دیانت ثابت ہو جائے تو مدعی علیہ کی موجودگی میں مہر توڑ کر پڑھ کر سنائے۔

کون سی چیزیں حقوق میں داخل ہیں

و قوله في الحقوق يندرج تحته الدين والنكاح والنسب والمغصوب والامانة المجحودة والمضاربة المجحودة لان كل ذلك بمنزلة الدين وهو يعرف بالوصف لا يحتاج فيه الى الاشارة و يقبل العقار ايضا لان التعريف فيه بالتحديد و لا يقبل في الاعيان المنقولة للحاجة الى الاشارة وعن ابي يوسف انه يقبل في العبد دون الامة لغلبة الاباق فيه دونها وعنه انه يقبل فيهما بشرائط تعرف في موضعه وعن محمد انه يقبل في جميع ما ينقل و يحول وعليه المتأخرون رحمهم الله

ترجمہ اور مصنفؒ کے قول فی الحقوق کے تحت قرضہ، نکاح، نسب، مغصوب، جس امانت سے انکار کیا گیا ہو، اور جس مضاربت سے انکار کیا گیا ہو سب داخل ہیں۔ کیونکہ ہر ایک بمنزلہ قرضہ کے ہے۔ اور اس کو وصف سے پہچانا جاسکتا ہے۔ اس میں اشارہ کی احتیاج نہیں ہوتی۔ اور غیر منقولہ جائداد میں بھی خط حکمی قبول کرلیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ حدود بیان کرنے سے عقار کی شناخت ہو جاتی ہے اور اعیان منقولہ میں قبول نہیں ہے۔ کیونکہ ان کی طرف اشارہ کی حاجت ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ غلام کے اندر قبول کرلیا جائے گا، نہ کہ باندی میں۔ کیونکہ غلام کے اندر بھاگنا اکثری ہے نہ کہ باندی میں۔ اور امام ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ غلام اور باندی دونوں کے بارے میں خط قاضی قبول ہے چند شرطوں کے ساتھ جو اپنے مقام پر معلوم ہوں گی۔ اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ خط قاضی ان تمام چیزوں میں قبول ہے جو منتقل اور محول ہو سکتی ہیں۔ اور اسی پر مشائخ متاخرین ہیں۔

تشریح صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ جو شیخ قدوریؒ نے کہا کہ قاضی کا خط حقوق میں قبول ہے تو اس کے تحت قرضہ، نکاح، نسب، مغصوب، جس امانت سے انکار کیا گیا ہو اور جس مضاربت سے انکار کیا گیا ہو سب داخل ہیں۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک قرضہ کے مرتبہ میں ہے۔ یعنی جس طرح قرضہ مال واجب فی الذمہ کا نام ہے اور اس کی شناخت وصف سے ہو جاتی ہے اس کی طرف اشارہ کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اسی طرح مذکورہ چیزوں کی شناخت بھی وصف سے ہو جاتی ہے۔ ان کی طرف اشارہ کی ضرورت نہیں ہے۔ اور قرضہ میں چونکہ خط قاضی قبول کیا جاتا ہے۔ اس لئے جو چیزیں اس کے مرتبہ میں ہیں ان میں بھی خط قاضی قبول کیا جائے گا۔ نکاح کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک عورت پر نکاح کا دعویٰ کیا یا عورت نے مرد پر نکاح کا دعویٰ کیا۔ اور نسب کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے دعویٰ کیا کہ میں فلاں کا بیٹا ہوں یا باپ ہوں۔ غصب کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ فلاں آدمی نے میرا اس قدر مال غصب کیا ہے اور امانت مجحودہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا کہ فلاں آدمی کے پاس میرے ایک ہزار روپیہ امانت کے طور پر تھے مگر وہ انکار کرتا ہے۔

اور مضاربت مجحودہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دعویٰ کیا کہ میں نے فلاں آدمی کو ایک ہزار روپیہ مضاربت کے لئے دیئے تھے مگر مضارب، مضاربت کا انکار کرتا ہے۔ یہاں ایک سوال ہے وہ یہ کہ نکاح کے اندر اشارہ شرط ہے چنانچہ مرد اور عورت کی طرف سے اشارہ ضروری ہے۔ اور جو چیزیں اشارہ کی محتاج ہوں ان میں کتاب القاضی الی القاضی ناجائز ہے۔ لہٰذا نکاح کے اندر کتاب القاضی الی القاضی ناجائز ہونا چاہیئے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح کے اندر مرد اور عورت کی طرف اشارہ شرط ہے حالانکہ مدعیٰ بہ نفس نکاح ہے نہ کہ عورت اور مرد۔ اور نفس نکاح افعال کے قبیلہ سے ہے اور افعال محتاج اشارہ نہیں ہوتے۔ پس نفس نکاح قرضہ کے مانند ہو گیا کہ جس طرح قرضہ میں قرضدار کی طرف سے اشارہ شرط ہے لیکن نفسِ قرضہ جو ذمہ میں واجب ہے اس کی طرف اشارہ شرط نہیں ہے۔ پس جس طرح قرضدار کی طرف سے اشارہ شرط ہونے کے باوجود قرضہ میں کتابُ القاضی الی القاضی جائز ہے اسی طرح نکاح کے اندر بھی کتابُ القاضی الی القاضی جائز ہے۔ یہی سوال و جواب نسب وغیرہ کی دوسری چیزوں میں جاری ہوگا۔

صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ عقار یعنی زمین، مکان وغیرہ میں بھی کتاب القاضی الی القاضی کو قبول کر لیا جاتا ہے۔ کیونکہ زمین کی شناخت حدودِ اربعہ بیان کرنے سے ہو جاتی ہے۔ اشارہ کی ضرورت نہیں ہے۔ اور سابق میں گذر چکا ہے کہ جو چیز اشارہ کی محتاج نہ ہو اس میں خطِ قاضی قبول کیا جاتا ہے۔ لہٰذا زمین میں بھی خطِ قاضی قبول کر لیا جائے گا۔ اور اعیانِ منقولہ جیسے جانور غلام، باندی ان میں خطِ قاضی قبول نہیں کیا جاتا۔ کیونکہ اموالِ منقولہ محتاجِ اشارہ ہوتے ہیں۔ البتہ حضرت امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ خطِ قاضی غلام کے بارے میں تو قبول کر لیا جائیگا۔ مگر باندی کے بارے میں قبول نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ غلام، خارج بیت خدمت کرنے کی وجہ سے بھاگنے پر زیادہ قادر ہے۔ اور باندی چونکہ اندرونِ خانہ خدمت کرتی ہے اس لئے اس کو بھاگنے پر زیادہ قدرت نہیں ہے۔ چونکہ غلام کے اندر بھاگنے کا امکان زیادہ قوی ہے اس لئے غلام کے بارے میں خطِ قاضی کی ضرورت پیش آئے گی۔ اور باندی کے اندر بھاگنے کا امکان چونکہ زیادہ قوی نہیں ہے۔ اس لئے باندی کے بارے میں خط قاضی کی ضرورت پیش نہ آئے گی۔ پس جہاں خط قاضی کی ضرورت ہے وہاں قبول کر لیا جائے گا۔ اور جہاں ضرورت نہیں وہاں قبول نہیں کیا جائے گا۔ اور حضرت امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ خطِ قاضی، غلام اور باندی دونوں کے اندر قبول کر لیا جائے گا۔ مگر ان شرطوں کے ساتھ جو شرطیں مبسوط وغیرہ میں مذکور ہیں۔ حضرت امام محمدؒ سے روایت ہے کہ جو چیزیں منقول و محول ہو جاتی ہیں ان تمام میں خطِ قاضی مقبول ہے۔ اسی پر متاخرین کا فتویٰ ہے۔ اسی کے قائل امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ ہیں۔

مکتوب الیہ قاضی، کاتب قاضی کا خط کب قبول کرے گا

قال و لا يقبل الكتاب الا بشهادة رجلين او رجل و امرأتين لان الكتاب يشبه الكتاب فلا يثبت الا بحجة تامة وهذا لانه ملزم فلا بدمن الحجة بخلاف كتاب الاستيمان من اهل الحرب لانه ليس بملزم و بخلاف رسول القاضي الى المزكي و رسوله الى القاضي لان الالزام بالشهادة لا بالتزكية

ترجمہ ...... اور قاضی مکتوب الیہ، قاضی کاتب کا خط قبول نہیں کرے گا مگر دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے ساتھ اس لئے کہ تحریر، تحریر کے مشابہ ہوتی ہے۔ لہٰذا بغیر حجت تامہ کے ثابت نہ ہوگا۔ اور یہ اس لئے کہ یہ لازم کرنے والا ہے۔ لہٰذا حجت ضروری ہے۔

برخلاف اس خط کے جو اہلِ حرب کی طرف سے امن چاہنے کے لئے لکھا گیا ہو۔ کیونکہ وہ لازم کرنے والا نہیں ہے۔ اور برخلاف قاضی کے فرستادہ کے مزکی کی طرف۔ اور مزکی کے ایلچی کے قاضی کی طرف۔ کیونکہ لازم کرنا گواہی سے ہوتا ہے نہ کہ تزکیہ سے۔

تشریح ... صاحب قدوریؒ نے فرمایا کہ قاضی مکتوب الیہ، قاضی کاتب کا خط اس وقت قبول کرے گا جب اُس پر بیّنہ موجود ہو، یعنی دو عادل مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دیں کہ یہ قاضی کاتب کا خط اور اس کی مہر ہے اور اس نے ہم کو گواہ مقرر کیا ہے۔ اور امام شعبیؒ نے فرمایا کہ بغیر بیّنہ کے خطِ قاضی کو قبول کرنا جائز ہے۔ یہی ایک روایت امام مالکؒ کی ہے۔ اور یہی ایک روایت امام ابو یوسفؒ کی ہے لیکن ان حضرات کے نزدیک یہ شرط ہے کہ قاضی مکتوب الیہ، قاضی کاتب کا خط اور اس کی مہر پہچانتا ہو۔ ان کی دلیل قیاس ہے۔ یعنی اگر دار الحرب کے بادشاہ نے امان حاصل کرنے کے لئے دار الاسلام کے بادشاہ کے پاس خط بھیجا تو مملکت اسلامیہ کا بادشاہ بغیر بیّنہ کے اس خط کو قبول کر سکتا ہے۔ اور یہ شرعاً جائز ہے۔ اور اسی طرح اگر قاضی نے گواہوں کا تزکیہ کرنے والے مزکی کے پاس اپنا قاصد بھیجا تو اس کا بغیر گواہوں کے قبول کرنا جائز ہے کہ یہ قاضی کا آدمی ہے۔ اور اگر مزکی نے اپنا قاصد قاضی کے پاس بھیجا تو قاضی کے واسطے بغیر بیّنہ کے اس کو قبول کرنا جائز ہے کہ یہ مزکی کا آدمی ہے۔ پس جس طرح دار الحرب کے بادشاہ کا خطِ امان دار الاسلام کے بادشاہ کے لئے بغیر بیّنہ کے قبول کرنا جائز ہے اور قاضی کا قاصد مزکی کی طرف اور مزکی کا قاصد قاضی کی طرف بغیر بیّنہ کے قبول کر لیا جاتا ہے۔ اسی طرح قاضی مکتوب الیہ کے واسطے قاضی کاتب کا خط بھی بغیر بیّنہ کے قبول کرنا جائز ہے۔

جمہور فقہا کی دلیل ... یہ ہے کہ ایک خط چونکہ دوسرے خط کے مشابہ ہوتا ہے۔ اس لئے قاضی کاتب کا خط ہونا بغیر حجت تامہ کے ثابت نہ ہوگا اور حجت اور بیّنہ کا ہونا اس لئے شرط ہے۔ کہ خطِ قاضی کے ذریعہ مدعیٰ علیہ پر اُس چیز کو لازم کیا جاتا ہے جو خط کے اندر تحریر کی گئی ہے اور کسی پر کسی چیز کو لازم کرنا بغیر بیّنہ کے نہیں ہوتا۔ اس لئے خطِ قاضی قبول کرنے کے لئے بیّنہ اور حجت تامہ کا ہونا ضروری ہے۔ اور ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کا قبول کرنا اس لئے جائز ہے کہ سابق میں گذر چکا کہ خطِ قاضی ایسے حقوق میں قبول کیا جاتا ہے جو حقوق شبہات سے ساقط نہ ہوتے ہوں اور جو حقوق شبہات سے ساقط نہیں ہوتے ان میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی شہادت بھی قبول کی جاتی ہے اس لئے خطِ قاضی قبول ہونے کے واسطے ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت بھی کافی ہے۔

بخلاف کتاب الاستیمان من اهل الحرب سے امام شعبیؒ کے قیاس کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ دار الحرب کے بادشاہ کا خطِ امان امام المسلمین پر کسی چیز کو لازم نہیں کرتا بلکہ امام المسلمین کو اختیار ہے جی چاہے اس خط کو قبول کر کے اہلِ حرب کو امان دے۔ اور جی چاہے امان نہ دے اور جو چیز مُلزِم (لازم کرنے والی) نہ ہو وہ چونکہ بیّنہ اور حجت کی محتاج نہیں ہوتی۔ اس لئے امان طلب کرنے کا خط بغیر بیّنہ کے قبول کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر قاضی نے مزکی (گواہوں کا تزکیہ اور تعدیل کرنے والے) کے پاس اپنا قاصد بھیجا یا مزکی نے قاضی کے پاس اپنا قاصد بھیجا تو یہ تزکیہ ملزِم نہیں ہے۔ بلکہ گواہوں کی گواہی ملزم ہے اور جب تزکیہ ملزم نہیں ہے تو اسکو قبول کرنے کے واسطے بیّنہ اور حجت کا پایا جانا بھی شرط نہ ہوگا۔ یعنی مدعیٰ علیہ پر قاصد کی وجہ سے حق لازم نہیں کیا گیا۔ بلکہ اُن گواہوں کے ذریعہ لازم کیا گیا جو گواہ قاصد کے ذریعہ عادل قرار پائے ہیں۔ اور جب قاصد کے ذریعہ حق لازم نہیں کیا گیا تو قاصد کا پیغام قبول کرنے کے واسطے اس پر حجت کا ہونا بھی شرط نہ ہوگا۔ یہ واضح رہے کہ اگر ایک قاضی نے دوسرے قاضی کے پاس بجائے خط کے اپنا قاصد بھیجا تو

قاصد کے پیغام کی وجہ سے مدعیٰ علیہ پر کوئی فیصلہ نہیں تھوپا جائے گا۔ خواہ اس بات پر کہ یہ فلاں قاضی کا قاصد ہے بینہ ہو یا نہ ہو۔ حاصل یہ کہ کتاب القاضی الی القاضی کو بینہ کے ساتھ قبول کرلیا جاتا ہے مگر رسول القاضی الی القاضی کو بینہ کے ساتھ بھی قبول نہیں کیا جائے گا۔ اور وجہ فرق یہ ہے کہ کتاب القاضی الی القاضی کے جواز پر خلاف قیاس اثر اور تابعین کا اجماع وارد ہوا ہے اس لئے کتاب القاضی الی القاضی جائز ہوگا۔ اور رسول القاضی الی القاضی کے جواز پر چونکہ نہ اثر وارد ہوا اور نہ اجماع۔ اس لئے رسول القاضی الی القاضی قیاس کے مطابق ناجائز رہے گا۔

قاضی کا تب خط پڑھ کر سنادے تاکہ گواہ مضمون سے واقف ہوں

قال ویجب ان یقرأ الکتاب علیھم لیعرفوا ما فیہ او یعلّمھم بہ لانہ لا شھادۃ بدون العلم ثم یختمہ بحضرتھم و یسلمہ الیھم کیلا یتوھم التغییر وھٰذا عند ابی حنیفۃ ومحمدؒ لان علم ما فی الکتاب و الختم بحضرتھم شرط و کذا حفظ ما فی الکتاب عندھما و لھذا یدفع الیھم کتاباً اخر غیر مختوم لیکون معھم معاونۃ علی حفظھم و قال ابو یوسفؒ اخراً شئی من ذٰلک لیس بشرط و الشرط ان یشھدھم ان ھٰذا کتابہ و خاتمہ وعن ابی یوسفؒ ان الختم لیس بشرط ایضاً فسھّل فی ذٰلک لما ابتلی بالقضأ و لیس الخبر کالمعاینۃ و اختار شمس الائمۃ السرخسیؒ قول ابی یوسفؒ

ترجمہ......اور قاضی کا تب کے لئے واجب ہے کہ وہ گواہوں کو خط پڑھ کر سنادے تاکہ وہ اس کے مضمون سے واقف ہو جائیں یا خود ان کو مضمون سے آگاہ کردے۔ کیونکہ بغیر علم کے گواہی نہیں ہوتی پھر ان کی موجودگی میں مہر لگا کر اس خط کو ان کے سپرد کردے تاکہ اس میں تغیر کا وہم نہ ہو۔ اور یہ طرفین کے نزدیک ہے۔ اس لئے کہ خط کے مضمون کا علم اور گواہوں کی موجودگی میں مہر لگانا شرط ہے۔ اور اسی طرح طرفین کے نزدیک خط کے مضمون کا محفوظ ہونا شرط ہے۔ اور اسی وجہ سے قاضی کا تب گواہوں کو دوسرا خط بغیر مہر کا دے تاکہ ان کے ساتھ ان کی یاداشت پر معاونت ہو۔ اور امام ابو یوسفؒ نے آخر میں فرمایا کہ ان میں سے کوئی چیز شرط نہیں ہے۔ بلکہ شرط یہ ہے کہ ان کو اس بات پر گواہ کرلے کہ یہ اس کا خط اور اس کی مہر ہے اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ قاضی کا تب کی مہر بھی شرط نہیں ہے پس امام ابو یوسفؒ نے اس بارے میں آسانی اس وقت پیدا کی جب خود عہدۂ قضا کے ساتھ مبتلا ہوئے اور ''خبر'' مشاہدہ کے مانند نہیں ہوتی۔ اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو اختیار کیا ہے۔

تشریح......صاحب قدوری نے فرمایا کہ شہادت وغیرہ جو کچھ قاضی کا تب نے اپنے خط میں تحریر کیا ہے ''قاضی کا تب'' خط کا پورا مضمون گواہوں کو پڑھ کر سنادے یا بغیر پڑھے ان کو اس مضمون سے باخبر کردے کیونکہ اگر گواہوں کو خط کا مضمون معلوم نہ ہو تو ان کی گواہی بغیر علم کے ہوگی۔ اور بغیر علم، گواہی دینا باطل ہے۔ چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''اِلاّ من شھد با لحق وھم یعلمون'' مگر جس نے گواہی دی سچی اور ان کو خبر تھی۔ یعنی اگر کسی نے اپنے علم کے مطابق سچی گواہی دی تو وہ معتبر ہے۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ گواہ کو اس چیز کا علم ضروری ہے۔ جس کے بارے میں گواہی دینا چاہتا ہے۔ بہر حال قاضی کا تب نے جب گواہوں کے سامنے خط پڑھ کر سنا دیا یا ان کو اس کے مضمون سے باخبر کردیا تو ان کی موجودگی میں مہر لگا کر سیل کر کے طرفین کے نزدیک اس خط کو گواہوں کے حوالہ

کردے۔اورامام ابویوسفؒ کے نزدیک مدعی کے حوالہ کردے۔اور مہر لگا کر سیل کرنا اس وجہ سے ہے تاکہ مضمون کے اندر تغیر وتبدل کا شبہ نہ رہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ خط کے مضمون سے گواہوں کو باخبر کرنا اوران کی موجودگی میں مہر لگا کر سیل کرنا اور گواہوں کو خط کے مضمون کا تحمل شہادت کے وقت سے لیکر ادا کے وقت یادرہنا طرفین کے نزدیک شرط ہے۔اسی کے قائل امام شافعیؒ،امام احمد ہیں۔اور ایک روایت امام مالک کی بھی یہی ہے۔چونکہ خط قاضی کے مضمون کا گواہوں کو یاد ہونا شرط ہے۔اسی لئے یہ کہا گیا کہ قاضی کاتب ایک دوسرا بغیر مہر کا خط گواہوں کو دیدے تاکہ وہ اس کو دیکھ دیکھ کر مضمون یادرکھیں۔چنانچہ خط کے اندر مذکورامور میں سے اگر کوئی امر گواہوں سے گواہی کے وقت فوت ہو گیا تو طرفین کے نزدیک قاضی مکتوب الیہ اس خط کو قبول نہیں کرے گا۔حضرت امام ابویوسفؒ کا قول اول بھی طرفین کے قول کے مانند ہے۔مگر امام ابویوسفؒ کا آخری قول یہ ہے کہ خط کے مضمون سے گواہوں کا باخبر ہونا اور گواہوں کو مضمون کا یاد ہونا ان میں سے کوئی چیز شرط نہیں ہے۔بلکہ فقط یہ شرط ہے کہ ان کو اس بات پر گواہ کرلے کہ یہ میرا خط اور میری مہر ہے۔یہی ایک روایت امام مالکؒ کی ہے۔چنانچہ اگر گواہوں نے قاضی مکتوب الیہ کے پاس یہ گواہی دی کہ یہ قاضی کاتب کا خط اوراس کی مہر ہے تو کافی ہوگا۔اور حضرت امام ابویوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ مہر لگا کر سیل کرنا بھی شرط نہیں ہے۔صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ امام ابویوسفؒ نے یہ آسانیاں اس وقت پیدا فرمائیں جب امام موصوف بذات خود منصب قضاء پر فائز ہوئے۔پس امام ابویوسفؒ نے تجربہ اور مشاہدہ کے بعد جو کچھ فرمایا ہے وہ زیادہ صحیح ہے۔کیونکہ خبر،مشاہدہ کے مانند کبھی نہیں ہوسکتی اور لوگوں پر آسانی پیدا کرنے کے لئے شمس الائمہ سرخسیؒ نے بھی حضرت امام ابویوسفؒ کے قول کو اختیار کیا ہے۔

مکتوب الیہ قاضی خط کب قبول کرے

قال فاذا و صل الی القاضی لم یقبله الا بحضرة الخصم لانه بمنزلة اداء الشهادة فلا بد من حضوره بخلاف سماع القاضی الکاتب لانه للنقل لا للحکم

ترجمہ...... پھر جب یہ خط قاضی مکتوب الیہ کے پاس پہنچا تو وہ اس کو قبول نہ کرے مگر مدعیٰ علیہ کے سامنے کیونکہ یہ خط گواہی ادا کرنے کے مرتبہ میں ہے۔اس لئے مدعیٰ علیہ کا حاضر ہونا ضروری ہے۔برخلاف قاضی کاتب کے سننے کے اس لئے کہ یہ گواہی نقل کے لئے ہے نہ کہ حکم کے لئے۔

تشریح...... صاحب قدوریؒ فرماتے ہیں کہ جب قاضی کاتب کا خط،قاضی مکتوب الیہ کو موصول ہو تو قاضی مکتوب الیہ اُس خط کو مدعیٰ علیہ کی موجودگی میں قبول کرے۔یعنی مدعیٰ علیہ کے حاضر ہونے پر اس خط کو مدعی یا گواہوں سے لے۔

دلیل...... یہ ہے کہ یہ خط،قاضی مکتوب الیہ کے سامنے گواہی ادا کرنے کے مرتبہ میں ہے۔اور گواہی ادا کرتے وقت مدعیٰ علیہ کا موجود ہونا ضروری ہے۔لہٰذا اس خط کو قبول کرتے وقت بھی مدعیٰ علیہ کا حاضر ہونا ضروری ہوگا۔

دوسری دلیل...... یہ ہے کہ قاضی کاتب کا یہ خط شہادۃ علی الشہادۃ کے مرتبہ میں ہے۔کیونکہ قاضی کاتب اپنے خط کے ذریعہ گواہوں کے الفاظ،قاضی مکتوب الیہ کی طرف منتقل کرتا ہے۔جیسا کہ شاہد فرع،شاہد اصل کی شہادت کے ''الفاظ نقل کرتا ہے۔اور شہادت علی

الشہادت کی سماعت کے واسطے مدعیٰ علیہ کا موجود ہونا ضروری ہوتا ہے۔ لہٰذا یہاں بھی خط قاضی کو قبول کرتے وقت مدعیٰ علیہ کا موجود ہونا ضروری ہوگا۔ اس کے برخلاف جب قاضی کاتب گواہوں سے گواہی سنے گا تو اس کے سننے کے وقت مدعیٰ علیہ کا موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر مدعیٰ علیہ کی عدم موجودگی میں قاضی کاتب نے مدعی کے گواہوں کی گواہی کی سماعت کی تو جائز ہے۔ کیونکہ قاضی کاتب کا سماعت کرنا فیصلہ دینے کے لئے نہیں ہوتا۔ بلکہ شہادت کے الفاظ کو منتقل کرنے کے واسطے ہوتا ہے۔ پس قاضی کاتب کا مدعی کے گواہوں کی گواہی کو سننا ایسا ہوگیا جیسے شاہد فرع کا شاہد اصل کی شہادت کا سننا اور اس کا تحمل کرنا یعنی اس کو نقل کرنے کے لئے اٹھانا اور شاہد فرع کے تحمل شہادت کے وقت مدعیٰ علیہ کا موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ لہٰذا یہاں بھی جب قاضی کاتب نے مدعی کے گواہوں کی سماعت کی تو اس مدعیٰ علیہ کا موجود ہونا شرط نہ ہوگا۔ قدوری کی شرح اقطع میں ہے کہ حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قاضی مکتوب الیہ، قاضی کاتب کا خط مدعیٰ علیہ کی عدم موجودگی میں بھی قبول کرسکتا ہے۔ یعنی قاضی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک خط قبول کرتے وقت مدعیٰ علیہ کا موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ کیونکہ خط کا تعلق مکتوب الیہ کے ساتھ ہے۔ لہٰذا مکتوب الیہ قاضی اس کو قبول کرنے میں کسی کی حاضری کا محتاج نہ ہوگا۔ ہاں، اس کے بعد جب خط کی روشنی میں فیصلہ دے گا تو اس وقت مدعیٰ علیہ کا موجود ہونا ضروری ہے تاکہ قضاء علی الغائب لازم نہ آئے۔

مکتوب الیہ قاضی گواہوں کی موجودگی میں خط کی مہر کا ملاحظہ کرے

قال فاذا سلمه الشهود اليه نظر الى ختمه فاذا شهدوا انه كتاب فلان القاضي سلمه الينا في مجلس حكمه و
قضائه و قرأه علينا و ختمه فتحه القاضي و قرأه على الخصم و الزمه ما فيه و هذا عند ابي حنيفة و محمدؒ و
قال ابويوسفؒ اذا شهدوا انه كتابه و خاتمه قبله على مامر ولم يشترط في الكتاب ظهور العدالة للفتح
والصحيح انه يفض الكتاب بعد ثبوت العدالة كذا ذكره الخصافؒ لانه ربما يحتاج الى زيادة الشهود وانما
مكنهم اداء الشهادة بعد قيام الختم وانما يقبله المكتوب اليه اذا كان الكاتب على القضاء حتى لومات
عزل او لم يبق اهلاً للقضاء قبل وصول الكتاب لا يقبله لانه التحق بواحد من الرعايا ولهٰذا لا يقبل
تباره قاضياً أخر في غير عمله او في غير عملهما و كذٰلك لومات المكتوب اليه الا اذا كتب الى فلان بن
ن قاضي بلد كذا والى كل مَن يصل اليه من قُضاة المسلمين لِان غيره صار تبعاً له وهو معرّف بخلاف ما
كتب ابتداءً الى كل مَن يصل اليه على ما عليه مشائخنا لانه غير معرّفٍ ولو كان مات الخصم ينفذ
تاب على وارثه لقيامه مقامه

پھر جب (مدعیٰ علیہ کی موجودگی میں) گواہوں نے قاضی مکتوب الیہ کو یہ خط سپرد کیا تو قاضی مکتوب الیہ اس کی مہر کو ملاحظہ
ے۔ پھر جب گواہوں نے گواہی دی کہ یہ خط فلاں قاضی کا ہے اس نے ہم کو یہ خط اپنی مجلسِ حکم وقضاء میں سپرد کیا اور ہم کو پڑھ کر سنایا
ہر لگا کر اس کو سیل کردیا تو قاضی مکتوب الیہ اس کو کھول کر مدعیٰ علیہ کو پڑھ کر سنائے اور جو کچھ خط میں ہے اس کو اس پر لازم کردے۔
ابوحنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ جب گواہوں نے گواہی دی کہ یہ اس کا خط اور اس کی مہر ہے تو
ب الیہ اس کو قبول کرلے، جیسا کہ گذرا۔ اور خط کھولنے کے واسطے گواہوں کی عدالت کا ظاہر ہونا شرط نہیں کیا گیا ہے۔ اور صحیح یہ

ت ظاہر ہونے کے بعد کھولے۔ ایسا ہی امام خصافؒ نے ذکر کیا ہے۔ اس لئے کہ کبھی زیادہ گواہوں کی ضرورت پڑتی ہے
۔ زائد گواہوں کی گواہی ادا کرنا اُسی وقت ممکن ہوگا جب مہر قائم ہو۔ اور قاضی مکتوب الیہ اُس خط کو اس وقت قبول کرے گا جب قاضی
کاتب اپنے عہدۂ قضاء پر موجود ہو۔ حتیٰ کہ خط پہنچنے سے پہلے اگر وہ مرگیا یا معزول ہوگیا یا قضاء کا اہل نہیں رہا تو قاضی مکتوب الیہ اس
کے خط کو قبول نہیں کرے گا۔ اس لئے کہ وہ رعایا میں سے ایک شخص ہوگیا اور اسی وجہ سے اس کے خبر دینے کو دوسرا قاضی اس کے عمل کے
علاوہ میں یا دونوں کے عمل کے علاوہ میں قبول نہ کرے گا۔ اور اسی طرح اگر قاضی مکتوب الیہ مرگیا، مگر یہ کہ جب اس نے یوں لکھا کہ فلاں
شہر کے قاضی فلاں بن فلاں کی طرف اور ہر اس شخص کی طرف جس کو مسلمان قاضیوں میں سے یہ خط پہنچے اس لئے کہ مکتوب الیہ، غیر
مکتوب الیہ کا تابع ہوگیا حالانکہ یہ غیر بھی معلوم ہے۔ برخلاف ایسی صورت کے جب ابتداءً یوں لکھا کہ ہر ایسے قاضی کی طرف جس کو یہ خط
پہنچے اُس بنا پر جس پر ہمارے مشائخ ہیں۔ کیونکہ یہ معروف نہیں ہے اور اگر مدعیٰ علیہ مرگیا تو قاضی مکتوب الیہ اس خط کو اس کے وارث پر
نافذ کرے گا۔ کیونکہ اس کا وارث اس کا قائم مقام ہے۔

تشریح صاحب قدوریؒ نے فرمایا کہ جب مدعیٰ علیہ کی موجودگی میں گواہوں نے یا مدعی نے قاضی کا یہ خط قاضی مکتوب الیہ کو
سپرد کیا ،تو قاضی مکتوب الیہ سب سے پہلے اس کی مہر کو ملاحظہ کرے۔ پھر
جب گواہوں نے شہادت دی کہ یہ فلاں بن فلاں ،فلاں شہر کے قاضی کا خط ہے، اس نے ہم کو یہ خط اپنی مجلس قضاء میں سپرد کیا اور
پڑھ کر سنایا اور ہمارے سامنے مہر لگا کر اس کو سیل کر دیا تھا، تو قاضی مکتوب الیہ اُس خط کو کھول کر مدعیٰ علیہ کو پڑھ کر سنا دے اور جو کچھ
خط میں تحریر کیا گیا ہے اس کو مدعیٰ علیہ پر لازم کر دے بشرطیکہ قاضی مکتوب الیہ کی رائے میں قاضی کاتب کا لکھا فیصلہ اور شہادت
شریعت اسلام کے موافق ہو۔ اور مدعیٰ علیہ کے پاس اس کے خلاف کوئی حجت نہ ہو۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ تمام باتیں
طرفین کا مذہب ہیں ورنہ قاضی امام ابو یوسف کا مذہب سابق میں گذر چکا کہ صرف اس بات پر گواہی کافی ہے کہ یہ خط فلاں قاضی کا
ہے۔ اور اسی کی یہ مہر ہے۔ اس قدر گواہی کے بعد قاضی مکتوب الیہ کے لئے خط قبول کرنا جائز ہے۔ باقی مذکورہ امور میں سے کوئی
چیز شرط نہیں ہے۔ چنانچہ سابق میں کہا گیا قال ابو یوسف آخرا شئی من ذلک لیس بشرط و الشرط ان یشھدہ
ان ھذا کتابہ و خاتمہ۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ شیخ ابوالحسن قدوریؒ نے اپنی کتاب مختصر القدوری میں خط کھولنے کے واسطے گواہوں کی عدالت کے
ہونے کی شرط ذکر نہیں کی ہے یعنی یہ نہیں کہا کہ "قاضی مکتوب الیہ" گواہوں کی عدالت دریافت کر کے خط کھولے بلکہ صرف یہ کہا۔
جب گواہوں نے گواہی دی کہ یہ خط فلاں قاضی کا ہے اُس نے ہم کو مجلس قضاء میں سپرد کیا۔ اور ہم کو پڑھ کر سنایا اور ہمارے سامنے مہر
سیل کر دیا تھا تو قاضی مکتوب الیہ خط کو کھولے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب قدوریؒ کے نزدیک خط کھولنے کے لئے گواہوں کی ع
کے بارے میں دریافت کرنا اور عدالت کا ظاہر ہونا شرط نہیں ہے۔ بلکہ عدالت ظاہر ہوئے بغیر قاضی مکتوب الیہ کے لئے خط کھ
ہے۔ صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے۔ بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ قاضی مکتوب الیہ گواہوں کی عدالت ظاہر ہونے کے بعد خ
یعنی خط کھولنے کے واسطے گواہوں کی عدالت کا ظاہر ہونا شرط ہے۔ ایسا ہی امام خصافؒ نے ذکر کیا ہے۔ کیونکہ جو گواہ خط ـ
ہوئے ہیں ان کی عدالت ظاہر نہ ہونے کی وجہ سے بسا اوقات مدعی زیادہ گواہوں کا محتاج ہوتا ہے۔ اس طور پر کہ مدعیٰ علیہ ان

گواہوں پر طعن اور نکیر کر دے۔ اور یہ کہے کہ مزید دوسرے گواہ پیش کئے جائیں۔ پس ان زائد گواہوں کے لئے گواہی ادا کرنا اسی وقت ممکن ہوگا جب کہ مہر موجود ہو۔ کیونکہ زائد گواہ یہی گواہی دیں گے کہ یہ فلاں قاضی کا خط اور اس کی مہر ہے۔ اور یہ گواہی اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ مہر موجود ہو ورنہ اگر مہر توڑ دی گئی تو یہ گواہی دینا کس طرح درست ہوگا کہ یہ فلاں قاضی کی مہر ہے۔

صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ قاضی مکتوب الیہ مذکورہ خط اسی وقت قبول کرے گا جب کہ قاضی کاتب، منصب قضاء پر فائز ہو۔ چنانچہ اگر قاضی کاتب مر گیا یا معزول کر دیا گیا یا جنون یا بیہوشی یا مرتد ہونے یا دارالحرب میں چلے جانے یا بعض حضرات کے نزدیک فسق کی وجہ سے اہلیت قضاء سے خارج ہو گیا۔ حالانکہ ابھی تک خط قاضی مکتوب الیہ کے پاس نہیں پہنچا یا خط پہنچ تو گیا مگر قاضی مکتوب الیہ نے مدعیٰ الیہ کو پڑھ کر نہیں سنایا تو یہ خط باطل ہو جائے گا۔ اور قاضی مکتوب الیہ اس کو قبول نہیں کرے گا۔ اور اس کے مطابق مدعی علیہ کے خلاف کوئی فیصلہ نہیں کرے گا حضرت امام ابو یوسفؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے فرمایا کہ قاضی مکتوب الیہ اس حال میں بھی خط کو قبول کر کے اسی کے مطابق عمل کرے گا۔

ان حضرات کی دلیل...... یہ ہے کہ کتاب القاضی الی القاضی، شہادت علی الشہادت کے مانند ہے۔ کیونکہ کتاب القاضی کے ذریعہ مکتوب الیہ کی طرف اُن گواہوں کی شہادت کو منتقل کیا جاتا ہے جن گواہوں نے قاضی کاتب کے پاس گواہی دی ہے اور گواہی نقل کرنا، کتابت لیعنی لکھنے سے مکمل ہو گیا ہے۔ پس خط پہنچنے سے پہلے قاضی کاتب کا مرنا یا اہلیت قضاء سے خارج ہونا ایسا ہے جیسے شہود فرع ادائے شہادت کے بعد فیصلہ سے پہلے مر گئے ہوں اور شہود فرع کا ادائے شہادت کے بعد قاضی کے فیصلہ دینے سے پہلے مر جانا قضائے قاضی کے لئے مانع نہیں ہوتا، بلکہ قاضی ان کے مرنے کے بعد بھی ان کی شہادت علی الشہادت کی بنیاد پر فیصلہ دے گا۔ اسی طرح خط تحریر کر کے مہر وغیرہ لگانے کے بعد اگر قاضی کاتب مر گیا تو بھی قاضی مکتوب الیہ اس خط کو قبول کرے گا اور اس پر عمل کرے گا۔ لیکن ہماری طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ محض کتابت اور تحریر سے شہادت کو نقل کرنا مکمل نہیں ہوتا۔ بلکہ نقل شہادت اس وقت پورا ہوگا جب خط قاضی مکتوب الیہ کے پاس پہنچ جائے گا۔ اور قاضی مکتوب الیہ اس کو مدعیٰ علیہ کے سامنے پڑھ کر سنا دے پس قاضی مکتوب الیہ کے خط کو پڑھ کر سنانے سے پہلے قاضی کاتب کا مر جانا ایسا ہے جیسے شہود فرع ادائے شہادت سے پہلے مر جائیں۔ اور شہود فرع اگر ادائے شہادت سے پہلے مر جائیں تو قاضی کوئی فیصلہ نہیں دے گا۔ پس اسی طرح قاضی مکتوب الیہ کے خط پڑھ کر سنانے سے پہلے، قاضی کاتب مر گیا یا قضاء کا اہل نہ رہا تو بھی قاضی مکتوب الیہ اس خط پر عمل نہیں کرے گا اور کوئی فیصلہ نہ دے گا۔

خط قبول نہ ہونے پر طرفینؒ کی دلیل...... یہ ہے کہ قاضی مکتوب الیہ کے خط پڑھ کر سنانے سے پہلے اگر قاضی کاتب مر گیا یا معزول ہو گیا یا جنون وغیرہ کی وجہ سے اہلیت قضاء سے خارج ہو گیا تو وہ رعایا میں سے ایک شخص ہو گیا یعنی عام آدمی کی طرح ہو گیا اور جب قاضی کاتب حاکم نہ رہا بلکہ عام آدمی ہو گیا تو خط کے ذریعہ اس کا فیصلہ اور حکم بھی نافذ نہ ہوگا کیونکہ عام آدمی کا کوئی فیصلہ نافذ نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ایک قاضی نے دوسرے قاضی کو اپنے ولایت قضاء کے علاوہ دوسرے شہر میں کوئی خبر دی مثلاً یہ کہا کہ فلاں شخص کا فلاں شخص پر حق ثابت ہے تو اُس دوسرے شہر کا قاضی محض اس خبر پر فیصلہ نہ دے گا۔ کیونکہ خبر دینے والا قاضی اپنی ولایت قضاء کے علاوہ دوسرے شہر میں ایک عام آدمی کی طرح ہے اور محض ایک عام آدمی کی خبر پر فیصلہ نہیں دیا جاتا۔ لہٰذا مذکورہ قاضی کی خبر پر بھی فیصلہ نہ دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر دو قاضی ایسے شہر میں جمع ہو گئے جو دونوں کی ولایت قضاء سے باہر ہے اور ان میں سے ایک

نے دوسرے کو خبر دی کہ میرے نزدیک فلاں کا فلاں پر حق ثابت ہے تو وہ اس خبر پر عمل نہیں کر سکتا۔ کیونکہ دونوں حضرات اس شہر میں عام آدمیوں کی طرح ہیں اور عام آدمیوں کا فیصلہ شرعاً نافذ نہیں ہوتا۔ لہٰذا ان کا فیصلہ بھی اپنی ولایت قضاء کے علاوہ میں نافذ نہ ہوگا۔ اس دلیل پر آپ کا اشکال ہے۔ وہ یہ کہ آپ نے فرمایا کہ اگر قاضی کاتب مرگیا یا معزول ہوگیا یا جنون وغیرہ کی وجہ سے اہلیت قضاء سے خارج ہوگیا تو وہ رعایا میں سے ایک شخص ہوگیا یعنی عام آدمی کی طرح ہوگیا۔ حالانکہ معزول ہونے کی صورت میں تو قاضی کا عام آدمی کی طرح ہونا ظاہر ہے۔ لیکن موت اور جنون کی صورت میں اس کو عام آدمی کے ساتھ کیسے لاحق کیا جا سکتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فاضل مصنف کا کلام **ترقی من الادنی الی الاعلی** کے قبیل سے ہے۔ یعنی اگر قاضی کاتب زندہ ہو اور قضاء کا اہل بھی ہو مگر قاضی مکتوب الیہ کے پاس خط پہنچنے سے پہلے معزول ہوگیا تو اس کا کلام حجت نہیں ہوگا۔ پس جس صورت میں قاضی کاتب زندہ ہی نہ رہا یا زندہ تو ہے مگر جنون وغیرہ کی وجہ سے قضاء کا اہل نہ رہا تو اس صورت میں اس کا کلام بدرجہ اولیٰ حجت نہیں ہوگا۔ اس تقریر کے بعد کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر خط پہنچنے سے پہلے قاضی مکتوب الیہ مرگیا تو بھی یہ خط بے فائدہ ہو جائے گا اور دوسرا قاضی جو اس کی جگہ فائز ہوگا وہ اس خط کو قبول نہیں کرے گا۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ قاضی مکتوب الیہ کی وفات کے بعد جو قاضی اس کی جگہ آئے گا وہ اس خط کو قبول کر کے اس پر عمل کرے گا۔ یہی قول امام احمدؒ کا ہے۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر قاضی کاتب نے یہ لکھا کہ فلاں شہر کے قاضی فلاں بن فلاں کی طرف مسلمان قاضیوں میں سے ہر اس قاضی کی طرف جس کو یہ خط ملے اور پھر قاضی مکتوب الیہ خط پہنچنے سے پہلے مرجائے تو جو قاضی اس کی جگہ فائز ہوگا وہ بالاتفاق اس خط کو قبول کریگا۔ پس اسی طرح اگر **والی کل من یصل الیہ من قضاۃ المسلمین** نہ لکھا ہو تو اس صورت میں بھی قاضی مکتوب الیہ (میت) کا قائم مقام اس کو قبول کرے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ قاضی کاتب نے قاضی مکتوب الیہ (میت) کے علم اور امانت پر اعتماد کیا ہے۔ اور دوسرے کے علم و امانت پر اعتماد نہیں کیا ہے۔ اور قاضی لوگ ادائے امانت میں متفاوت بھی ہوتے ہیں۔ پس جس پر قاضی کاتب نے اعتماد کیا ہے وہ تو خط قبول کر سکتا ہے مگر دوسرا جو اس کا قائم مقام ہے وہ اس خط کو قبول نہیں کر سکتا۔

ہاں اگر قاضی کاتب نے یوں لکھا کہ فلاں شہر کے قاضی فلاں بن فلاں کی طرف اور ہر ایسے قاضی کی طرف جس کو مسلمان قاضیوں میں سے یہ خط پہنچے تو قاضی مکتوب الیہ کے مرنے سے یہ خط لغو نہ ہوگا بلکہ جس قاضی کو پہنچا اور مدعیٰ علیہ اس کی ولایت میں ہے تو وہ قاضی عمل کرے گا کیونکہ مکتوب الیہ میت کے علاوہ جو بھی اس کا قائم مقام ہوگا وہ مکتوب الیہ کا تابع ہوگا۔ حالانکہ یہ قاضی بھی مکتوب الیہ کا قائم مقام ہونے کی وجہ سے معلوم ہے۔ پس من معلوم الی معلوم کی شرط پائی گئی اور جب شرط پائی گئی تو خط کو قبول کرنا جائز ہوگا۔ اور قاضی کاتب نے ابتداء یہ لکھا کہ ہر ایسے قاضی کی طرف جس کو یہ خط پہنچے تو یہ خط لغو ہوگا۔ اس کو کوئی قاضی بھی قبول نہ کرے گا۔ یہی ہمارے مشائخ کا مذہب ہے کیونکہ اس صورت میں قاضی مکتوب الیہ مجہول ہے اور جب قاضی مکتوب الیہ مجہول ہے تو من معلوم الیٰ معلوم کی شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے یہ خط قبول نہ ہوگا۔ اور اس پر عمل نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر قاضی مکتوب الیہ کے پاس خط پہنچنے سے پہلے مدعیٰ علیہ مر گیا تو قاضی مکتوب الیہ اس خط کو اس کے وارثوں پر نافذ کرے گا کیونکہ وارث اس کا قائم مقام ہے۔

قاضی کا دوسرے قاضی کی طرف خط حدود وقصاص میں قابلِ قبول نہیں

ولا يقبل كتاب القاضي الى القاضي في الحدود والقصاص لان فيه شبهة البدلية فصار كالشهادة على الشهادة ولان مبناهما على الاسقاط وفي قبوله سعي في اثباتهما

ترجمہ اور حدود وقصاص میں خطِ قاضی الی القاضی قبول نہ ہوگا کیونکہ اس میں بدل کا شبہ ہے۔ پس شہادت علی الشہادۃ کے مانند ہو گیا۔ اور اس لئے کہ ان دونوں کی بنیاد ساقط کرنے پر ہے۔ اور خط قاضی قبول ہونے میں ان کو ثابت کرنے میں کوشش کرنا ہے۔

تشریح ..... صاحب قدوریؒ نے فرمایا کہ حدود اور قصاص میں کتاب القاضی الی القاضی مقبول نہ ہوگا۔ یہی ایک قول امام شافعیؒ کا ہے اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ نے فرمایا کہ حدود وقصاص میں بھی کتاب القاضی الی القاضی مقبول ہوگا۔ یہی ایک قول امام شافعیؒ کا ہے۔

امام مالک اور امام احمدؒ کی دلیل ..... یہ ہے کہ اعتماد گواہوں پر ہوتا ہے اور گواہ قاضی کاتب کے پاس گواہی دے چکے اور اس خط کو لانے والے گواہوں نے قاضی مکتوب الیہ کے پاس اس کی صحت کی گواہی دیدی ہے۔ پس جب فیصلہ کا دار و مدار شہادت پر ہے۔ اور شہادت دی جا چکی ہے۔ تو حدود وقصاص میں بھی خط قاضی قبول کر کے قاضی مکتوب الیہ فیصلہ دیدے گا۔

ہماری دلیل ..... یہ ہے کہ خط قاضی میں بدلیت کا شبہ موجود ہے بایں طور کہ اصلی گواہوں نے قاضی کاتب کے سامنے گواہی دی ہے اور قاضی کاتب نے اس کو قلم بند کر کے قاضی مکتوب الیہ کی طرف منتقل کر دیا ہے تو یہ شہادت علی الشہادت کے قبیل سے ہو گیا اور حدود وقصاص میں چونکہ شہادت علی الشہادۃ کو قبول نہیں کیا جاتا اس لئے خط قاضی الی القاضی بھی قبول نہ ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ حدود وقصاص کی بنیاد ساقط کرنے پر ہے یعنی امکانی کوشش یہ ہونی چاہیے کہ ان کو ساقط کر دیا جائے۔ حالانکہ خط قاضی قبول کرنے میں ان کو ثابت کرنا لازم آتا ہے اس لئے حدود وقصاص میں خطِ قاضی قبول نہ ہوگا۔

جمیل احمد عفی عنہ

فصل آخر

یہ دوسری فصل ہے

تشریح یہ فصل کتاب القاضی الی القاضی کا تتمہ ہے۔ لیکن فصل کے بعد لفظ آخر کا ذکر کرنا بظاہر درست نہیں ہے۔ کیونکہ کتاب القاضی الی القاضی میں اس سے پہلے کوئی فصل مذکور نہیں ہے۔ صاحب عنایہ نے فرمایا کہ اس فصل کو باب ادب القاضی کی دوسری فصل قرار دینا زیادہ مناسب ہے۔ کیونکہ ادب القاضی میں اس سے پہلے فصل فی الحبس ہے۔ لہٰذا اس کو دوسری فصل قرار دینا درست ہوگا۔

حدود وقصاص کے علاوہ عورت کے قضا کا حکم

ویجوز قضاء المرأة فی کل شیئ الافی الحدود والقصاص اعتبارا بشهادتها فیهما و قد مر الوجه

ترجمہ ...... اور عورت کا حکم قضاء ہر چیز میں جائز ہے علاوہ حدود وقصاص کے۔ ان دونوں میں عورت کی شہادت پر قیاس کرتے ہوئے اور وجہ گذر چکی ہے۔

تشریح ...... صاحب قدوریؒ نے فرمایا کہ حدود وقصاص کے علاوہ ہر معاملہ میں عورت کو قاضی بنانا جائز ہے۔ اور حدود وقصاص کے علاوہ ہر معاملہ میں اس کا فیصلہ نافذ ہوگا۔ احناف اسی کے قائل ہیں لیکن امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے فرمایا کہ عورت کو کسی بھی معاملہ میں قاضی بنانا جائز نہیں ہے۔ اور اس کا فیصلہ حدود وقصاص میں نافذ ہوگا نہ کسی دوسرے معاملہ میں ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت ناقص العقل ہونے کی وجہ سے مقدمات کا فیصلہ کرنے اور بحیثیت قاضی، عدالت میں حاضر ہونے کی اہل نہیں ہے۔ اس لئے اس کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے۔ بخاری شریف کی حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا **لن یفلح قوم ولوا امر هم امرأة** یعنی ایسی قوم ہرگز فلاح یاب نہ ہوسکے گی جس نے اپنے معاملات کا والی کسی عورت کو مقرر کیا ہو۔ عورت کو والی بنانے پر آنحضرت ﷺ کا عدم فلاح کی خبر دینا، اس بات کی بین دلیل ہے کہ عورت کو قاضی اور حاکم بنانا جائز نہیں ہے۔

ہماری دلیل ...... عورت کے حکم قضاء کو اس کی شہادت پر قیاس کیا گیا ہے۔ یعنی حکم قضاء شہادت کے حکم سے مستفاد ہے۔ پس جو شخص شہادت کا اہل ہے وہ قضاء کا بھی اہل ہوگا۔ اور جو شہادت کا اہل نہیں وہ قضاء کا اہل بھی نہ ہوگا۔ پس عورت کی شہادت چونکہ حدود وقصاص کے علاوہ میں جائز ہے اس لئے حدود وقصاص کے علاوہ میں اس کا حکم قضاء بھی جائز ہوگا۔ اور حدود وقصاص میں عورت کی شہادت چونکہ جائز نہیں ہے۔ اسلئے حدود وقصاص میں اس کا حکم قضاء بھی جائز نہ ہوگا۔

قاضی کے لئے نائب مقرر کرنے کا حکم

ولیس للقاضی ان یستخلف علی القضاء الّا ان یفوّض الیه ذٰلک لانه قلّد القضاء دون التقلید به فصار کتوکیل الوکیل بخلاف المامور باقامة الجمعة حیث یستخلف لانه علی شرف الفوات لتوقته فکان الامر به اذنافی الاستخلاف دلالةً ولا کذٰلک القضاء ولو قضی الثانی بمحضر من الاول او قضی الثانی فاجاز

الاول جاز کما فی الوکالۃ وھٰذا لا نہ حضرہ رای الاول وھو الشرط واذا فوض الیہ یملکہ فیصیر الثانی نائبا عن الاصل حتی لایملک الاول عزلہ الا اذا فوض الیہ العزل ھو الصحیح

ترجمہ ... اور قاضی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ قضاء پر اپنا خلیفہ مقرر کرے مگر یہ کہ اس کو یہ اختیار سپرد کیا گیا ہو۔ اس لئے کہ اس کو عہدۂ قضاء سپرد کیا گیا ہے اس کو قاضی بنانے کا اختیار نہیں دیا گیا ہے۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے وکیل کا وکیل بنانا۔ برخلاف اُس شخص کے جو نمازِ جمعہ قائم کرنے کے واسطے مامور ہو چنانچہ وہ اپنا خلیفہ مقرر کر سکتا ہے۔ کیونکہ نمازِ جمعہ وقت محدود ہونے کی وجہ سے فوت ہونے کے کنارے پر ہے۔ پس ادائے جمعہ کا حکم دینا دلالۃً خلیفہ مقرر کرنے کی اجازت ہے۔ اور قضاء کا یہ حال نہیں ہے۔ اور اگر دوسرے قاضی نے پہلے قاضی کی موجودگی میں فیصلہ دیا یا دوسرے قاضی نے فیصلہ دیا۔ پھر اول نے اس کی اجازت دے دی تو جائز ہے جیسے وکالت میں ہے۔ اور یہ جواز اس لئے ہے کہ اس حکم میں قاضی اول کی رائے موجود ہو گئی۔ اور یہی شرط تھی۔ اور جب بادشاہ نے قاضی کو خلیفہ کرنے کا اختیار سپرد کیا ہو تو قاضی اس کا مالک ہوگا۔ اور قاضی ثانی، اصل (بادشاہ) کا نائب ہوگا حتیٰ کہ قاضی اول اس کو معزول کرنے کا مجاز نہ ہوگا مگر جبکہ اس کو معزول کر دینے کا بھی اختیار دیا ہو۔ یہی صحیح ہے۔

تشریح ... صاحب قدوریؒ فرماتے ہیں کہ قاضی کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ وہ عذر کی وجہ سے یا بغیر عذر کے قضاء کے سلسلہ میں کسی کو اپنا نائب اور خلیفہ مقرر کرے۔ ہاں اگر سلطان اور حاکم اعلیٰ نے اس کو یہ اختیار دے دیا ہو تو نائب مقرر کرنا جائز ہے۔ اسی کے قائل امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ کے ایک شاگرد اصطخری سے مروی ہے کہ اگر قاضی ایسے معاملہ میں اپنا نائب مقرر کرے جس پر وہ خود قادر نہیں ہے تو یہ بغیر سلطان کی اجازت کے بھی جائز ہے۔ یہ اختلاف اس وقت ہے جب کسی کو قاضی مقرر کرتے وقت سلطان نے سکوت اختیار کیا ہو، نہ خلیفہ مقرر کرنے کی اجازت دی ہو اور نہ منع کیا ہو۔ ورنہ اگر سلطان نے قاضی کو نائب کرنے کی اجازت دی ہو تو قاضی بالاتفاق اپنا نائب مقرر کرنے کا مجاز ہے۔ اور اگر سلطان منع کر دے تو بالاتفاق نائب مقرر کرنا ناجائز ہے۔ بہرحال سلطان کی اجازت کی بغیر قاضی اپنا نائب مقرر نہیں کر سکتا کہ اس کو فقط قاضی بنایا گیا ہے اور اس کو قاضی بنانے کا اختیار نہیں دیا گیا ہے۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے ایک وکیل کا اپنی جگہ دوسرے کو وکیل کرنا یعنی جس طرح بغیر مؤکل کی اجازت کے وکیل کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ دوسرے کو اپنی جگہ وکیل مقرر کرے۔ اسی طرح قاضی کو بغیر سلطان کی اجازت کے اپنا نائب اور خلیفہ مقرر کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر کسی کو نماز جمعہ پڑھانے کے لئے مامور کیا ہو تو وہ اپنا خلیفہ اور نائب مقرر کر سکتا ہے اگرچہ اس کو سلطان نے اس کی اجازت نہ دی ہو۔ کیونکہ جمعہ کا وقت بہت تنگ ہوتا ہے۔ پس اگر مامور باقامۃ الجمعہ کسی عذر کی وجہ سے نماز جمعہ ادا کرنے سے عاجز ہو جائے اور اس کو خلیفہ مقرر کرنے کی اجازت نہ ہو تو جب تک وہ سلطان اور امام المسلمین کو خبر کرے گا۔ اُس وقت تک نمازِ جمعہ کا وقت ہی نکل جائے گا حالانکہ اس کو ادائے جمعہ کے واسطے مامور کیا گیا تھا۔ پس سلطان اور امام المسلمین کا کسی کو ادائے جمعہ کے واسطے اجازت دینا دلالۃً اس بات کی بھی اجازت دینا ہے کہ بوقتِ ضرورت نماز جمعہ ادا کرنے کیلئے کسی کو اپنا خلیفہ مقرر کر لے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ مامور باقامۃ الجمعہ، نمازِ جمعہ پڑھانے کے لئے اپنا خلیفہ اس کو مقرر کر سکتا ہے جس نے خطبہ جمعہ سُنا ہو۔ کیونکہ خطبہ، افتتاح جمعہ کے شرائط میں سے ہے اور یہ حکم اس

وقت ہے جب مامور باقامۃ الجمعہ کو خطبہ کے بعد نمازِ جمعہ شروع کرنے سے پہلے کوئی عذر پیش آیا ہو۔ اور اگر مامور باقامۃ الجمعہ، خطبہ سے پہلے ہی معذور ہو گیا تو جس کو خلیفہ مقرر کرے گا وہی خطبہ دے گا۔ اور وہی نمازِ جمعہ پڑھائے گا۔ اور اگر مامور باقامۃ الجمعہ نے خطبہ کے بعد نمازِ جمعہ شروع کر دی اور پھر اس کو حدث لاحق ہو گیا تو وہ مقتدیوں میں سے جس کو چاہے خلیفہ مقرر کرے۔ خواہ اس نے خطبہ سُنا ہو خواہ خطبہ نہ سُنا ہو۔ اس لئے کہ اس صورت میں خلیفہ کا کام باقی نماز کو پورا کرنا اور جو حصہ مامور باقامۃ الجمعہ ادا کر چکا ہے اس پر بنا کرنا ہے۔ نمازِ جمعہ کا افتتاح کرنا اس کا کام نہیں ہے بلکہ افتتاح مامور باقامۃ الجمعہ کر چکا ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ خطبہ، افتتاحِ جمعہ کے شرائط میں سے ہے نہ کہ بنائے جمعہ کے شرائط میں سے۔ بہر حال خلاصہ یہ ہے کہ نمازِ جمعہ کا وقت چونکہ تنگ ہوتا ہے اس میں اتنی گنجائش نہیں ہوتی کہ عذر پیش آ جانے پر سلطان کو مطلع کرے اس لئے جو شخص نمازِ جمعہ قائم کرنے پر مامور ہو گا اس کو سلطان کی طرف سے دلالۃً اس کی بھی اجازت ہو گی کہ ضرورت پڑنے پر وہ کسی کو بھی اپنا خلیفہ مقرر کر دے۔ برخلاف حکم قضاء کے کہ اس کے واسطے کوئی وقت متعین نہیں ہے۔ اور جب کوئی وقت متعین نہیں ہے تو عذر پیش آنے پر تاخیر کی وجہ سے اس کے فوت ہونے کا امکان بھی باقی نہیں رہا۔ اور جب تاخیر کی وجہ سے حکم قضاء کے فوت ہونے کا امکان نہیں رہا۔ تو قاضی، حکم قضاء میں اگر کسی کو اپنا خلیفہ مقرر کرنا چاہے تو اس کے لئے سلطان اور حاکمِ اعلیٰ کی طرف سے اجازت درکار ہو گی بغیر صریحی اجازت کے قاضی اپنا خلیفہ مقرر کرنے کا مجاز نہ ہو گا۔

صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ اگر قاضی نے امام المسلمین کی اجازت کے بغیر اپنا خلیفہ اور نائب مقرر کیا اور اُس نے کسی مقدمہ میں اصل قاضی کی موجودگی میں کوئی فیصلہ دیا یا قاضی کی عدم موجودگی میں فیصلہ دیا مگر جب قاضی کو معلوم ہوا تو قاضی نے اجازت دیدی تو ان دونوں صورتوں میں نائب کا فیصلہ جائز اور قابلِ عمل ہو گا۔ بشرطیکہ نائب صاحب میں اہلیتِ قضا موجود ہو۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی وکیل نے اپنے مؤکل کی اجازت کے بغیر کسی دوسرے آدمی کو اپنی طرف سے وکیل مقرر کر دیا اور وکیل ثانی نے وکیل اول کی موجودگی میں تصرف کیا یا وکیل اول کی عدم موجودگی میں تصرف کیا۔ مگر وکیل اول نے اجازت دیدی تو دونوں صورتوں میں وکیل ثانی کا تصرف جائز ہوتا ہے۔ پس اسی طرح مذکورہ دونوں صورتوں میں نائب قاضی کا حکم بھی جائز اور نافذ ہو گا۔

صاحب ہدایہ نے مسئلہ قضاء اور مسئلہ وکالت میں جواز کی دلیل دیتے ہوئے فرمایا کہ جب خلیفہ اور نائب نے اصل قاضی کی موجودگی میں حکم دیا، یا اصل قاضی کی عدم موجودگی میں حکم دیا تھا مگر اصل قاضی نے اس کو جائز کر دیا تو اس حکم میں اصل قاضی کی رائے موجود ہو گئی اور یہی جوازِ حکم کی شرط ہے۔ پس جب اصل قاضی کی رائے (جو جوازِ حکم کے لئے شرط تھی) وہ پائی گئی تو یہ حکم نافذ ہو گا۔ یہی تقریر مسئلہ وکالت میں کی جائے گی۔ صاحبِ ہدایہ کہتے ہیں کہ اگر سلطان اور امام المسلمین نے قاضی کو نائب اور خلیفہ بنانے کا اختیار دیا مثلاً سلطان نے قاضی سے کہا کہ "وَلِّ مَن شِئتَ" "تو جس کو چاہے اپنا والی اور نائب مقرر کر" قاضی کو یہ اختیار حاصل ہو گا۔ لیکن یہ خیال رہے کہ دوسرا قاضی جس کو قاضی اول نے منتخب کیا ہے وہ امام المسلمین اور سلطانِ وقت کا نائب ہو گا۔ یہی وجہ ہے کہ قاضی اول اس کو معزول کرنے کا مجاز نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کا تقرر امام المسلمین کی جانب سے ہوا ہے۔ لہٰذا اس کو معزول کرنے کا اختیار بھی امام المسلمین ہی کو حاصل ہو گا۔ ہاں اگر امام المسلمین نے قاضی کو معزول کرنے کا اختیار بھی دیدیا ہو۔ مثلاً یہ کہا ہو وَاسْتَبْدِل مَنْ شِئتَ۔ یعنی جس کو چاہے تبدیل کر۔ تو صحیح قول کے مطابق اس صورت میں قاضی اول نائب کو معزول کرنے کا بھی مجاز ہو گا۔ اور اگر سلطان نے کسی کو قاضی القضاۃ کا

منصب جلیل سپرد کیا تو اس کو اپنے ماتحت قاضی مقرر کرنے اور ان کو معزول کرنے کا پورا پورا حق حاصل ہے۔ کیونکہ قاضی القضاۃ وہی شخص کہلاتا ہے جو قاضیوں میں عزلاً اور نصباً تصرف کا مجاز ہو۔

حاکم کے حکم کو قاضی کی عدالت میں پیش کیا تو قاضی کس حکم کو نافذ کرے گا

قال واذا رُفع الی القاضی حکم حاکم امضاہ الا ان یخالف الکتاب او السنۃ او الاجماع بان یکون قولاً لا دلیل علیہ و فی الجامع الصغیر وما اختلف فیہ الفقہاء فقضی بہ القاضی ثم جاء قاض اُخر یری غیر ذٰلک امضاہ والاصل ان القضاء متی لاقی فصلا مجتھداً فیہ ینفذو لایردہ غیرہ لان اجتھاد الثانی کاجتھاد الاول وقد ترجح الاول باتصال القضاء بہ فلا ینقض بما ھو دونہ

ترجمہ ... اور اگر کسی حاکم کے حکم کا کسی قاضی کے پاس مرافعہ کیا گیا تو قاضی اس حکم کو نافذ کرے گا۔ مگر یہ کہ وہ حکم کتاب یا سنت یا اجماع کے خلاف ہو۔ بایں طور کہ ایسا قول ہو جس پر کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ جس مسئلہ میں فقہاء نے اختلاف کیا پھر کسی قاضی نے اس میں حکم دیا پھر دوسرا قاضی آیا جس کی رائے اس کے خلاف ہے تو وہ بھی حکم اول کو نافذ کرے اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب کسی مختلف فیہ صورت میں حکم قضاء لاحق ہوتا ہے تو وہ نافذ ہو جاتا ہے اور دوسرا حاکم اس کو رد نہیں کر سکتا اس لئے کہ دوسرے کا اجتہاد اول کے اجتہاد کے مانند ہے۔ اور اجتہاد اول کے ساتھ حکم قضاء متصل ہو کر اس کو ترجیح ہو گئی تو وہ ایسے اجتہاد سے نہیں ٹوٹے گا جو اس سے کمتر ہے۔

تشریح ..... صاحب قدوریؒ نے کہا کہ اگر کسی قاضی کی عدالت میں کسی حاکم کے حکم کا مرافعہ کیا گیا یعنی اپیل کی ہے تو قاضی اسی سابقہ حکم کو نافذ کرے گا بشرطیکہ حاکم کا یہ حکم کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع کے خلاف نہ ہو۔ چنانچہ اگر حاکم کا حکم مذکورہ ادلہ میں سے کسی کے خلاف ہو تو قاضی اعلیٰ جس کے پاس مرافعہ کیا گیا ہے وہ اس حکم کو نافذ نہ کرے گا۔ مثلاً ماتحت قاضی نے متروک التسمیہ عامداً کے حلال ہونے کا حکم دیا۔ حالانکہ یہ حکم باری تعالیٰ کے قول **ولا تأکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ** کے خلاف ہے یا مثلاً ماتحت قاضی نے ایک گواہ اور مدعی کی قسم کی بنیاد پر فیصلہ دیدیا حالانکہ یہ حکم باری تعالیٰ کے قول **فاستشھدوا شھیدین من رجالکم فان لم یکونا رجلین فرجل وامرأتان** کے خلاف ہے۔ یا مثلاً ماتحت قاضی نے یہ حکم دیا کہ مطلقہ ثلاث بغیر وطی کے محض زوج ثانی کے ساتھ نکاح کرنے سے زوج اول کے لئے حلال ہو گئی ہے حالانکہ یہ حکم حدیث رفاعۃ **لا حتی تذوقی من عسیلتہ ویذوق من عسیلتک** کے خلاف ہے۔ یا مثلاً ماتحت قاضی نے نکاح متعہ کے حلال ہونے کا حکم دیا۔ حالانکہ یہ حکم اجماع صحابہ کے خلاف ہے۔ پس ان صورتوں میں اگر قاضی اعلیٰ کی عدالت میں اپیل کی گئی تو قاضی اعلیٰ ماتحت قاضی کے اُس حکم کو نافذ نہ کرے جو کتاب یا سنت یا اجماع کے خلاف ہے۔ قدوری کی عبارت **بان یکون قولا لا دلیل علیہ** میں ایک نسخہ کے مطابق تو یہی عبارت ہے۔ اور قدوری کے بعض نسخوں میں۔ ''**او یکون قولاً لا دلیل علیہ**'' کی عبارت ہے۔ پس ''**او یکون قولاً لا دلیل علیہ**'' نسخہ کے مطابق عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر قاضی اعلیٰ کی عدالت میں ماتحت قاضی کے کسی فیصلہ کا اپیل کیا گیا تو قاضی اعلیٰ اُسی فیصلہ کو نافذ کرے گا۔ لیکن اگر ماتحت قاضی کا فیصلہ قرآن حدیث یا سنت کے خلاف ہوا جیسا کہ سابق میں مثالیں گذر چکیں یا

ماتحت قاضی کا حکم ایسا قول ہو جس پر کوئی دلیل نہ ہو۔ (مثلاً ماتحت قاضی نے بارہ سال گذر جانے پر مطالبہ میں تاخیر کی وجہ سے قرضدار کے ذمہ سے قرضہ ساقط ہونے کا حکم دیا اور یہ ایسا قول ہے جس پر کوئی دلیل شرعی نہیں ہے)۔ تو ان صورتوں میں قاضی اعلیٰ، ماتحت قاضی کا فیصلہ نافذ نہ کرے گا۔ اور'' **بان یکون قولاً لا دلیل علیہ** ''نسخہ کے مطابق یہ عبارت **الا ان یخالف الکتاب** الخ کی علت واقع ہوگی۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ ماتحت قاضی کا فیصلہ اگر کتاب یا حدیث یا اجماع کے خلاف ہو تو قاضی اعلیٰ اس کو نافذ نہ کرے۔ کیونکہ یہ فیصلہ ایسا قول ہے جس پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور جس فیصلہ پر دلیل شرعی موجود نہ ہو وہ قابلِ تنفیذ نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ فیصلہ بھی قابلِ تنفیذ نہ ہوگا۔

صاحبِ ہدایہ نے فرمایا کہ جامع صغیر میں یہ مسئلہ اس طرح مذکور ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں فقہا کا اختلاف ہو اور ایک قاضی نے اس میں حکم دیا پھر دوسرا قاضی آیا جس کی رائے اس کے خلاف ہے تو دوسرا قاضی اُسی فیصلہ کو نافذ کرے گا جو فیصلہ قاضی اول نے دیا ہے بشرطیکہ قاضی اول کا دیا ہوا فیصلہ کتاب یا حدیث یا اجماع کے خلاف نہ ہو۔

سوال ... یہاں ایک سوال ہو سکتا ہے وہ یہ کہ جب جامع صغیر کی عبارت میں وہی مسئلہ مذکور ہے جو مسئلہ قدوری کی عبارت میں ذکر کیا گیا ہے تو قدوری کی عبارت کے مذکور ہونے کے بعد جامع صغیر کی عبارت ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی؟

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ جامع صغیر کی عبارت میں ایسے دو فائدے مذکور ہیں جن سے قدوری کی عبارت خالی ہے۔ پہلا فائدہ تو یہ ہے کہ جامع صغیر کی عبارت میں فقہا کی قید سے اس طرف اشارہ ہے کہ اگر قاضی اول موضع اجتہاد سے واقف نہ ہو۔ بلکہ اُس کا فیصلہ اتفاقاً موضع اجتہاد کے موافق ہو گیا یعنی کسی فقیہ کے قول کے موافق ہو گیا تو عامۃ المشائخ کا مذہب یہ ہے کہ قاضی اعلیٰ جس کے پاس مرافعہ کیا گیا ہے اس پر اس فیصلہ کا نافذ کرنا واجب نہیں ہے۔ اور اگر قاضی اول موضع اجتہاد سے واقف ہو یعنی اختلاف فقہاء کا علم رکھتے ہوئے کسی فقیہ کے قول کے موافق فیصلہ دیا تو قاضی اعلیٰ پر اس کا نافذ کرنا واجب ہوگا۔ اگر چہ یہ فیصلہ قاضی اعلیٰ کی رائے کے خلاف ہی کیوں نہ ہو دوسرا فائدہ یہ ہے کہ جامع صغیر کی عبارت'' یریٰ غیر ذلک'' اس طرف مشیر ہے کہ قاضی اول کا دیا ہوا فیصلہ اگر کتاب یا سنت یا اجماع کے خلاف نہ ہو تو قاضی اعلیٰ جس کی عدالت میں مرافعہ کیا گیا ہے وہ اُسی کو نافذ کرے گا خواہ وہ فیصلہ قاضی اعلیٰ کی رائے کے مخالف ہو یا موافق ہو کیونکہ جس صورت میں قاضی اول کا دیا ہو فیصلہ، قاضی اعلیٰ کی رائے کے خلاف ہے۔ جب اُس صورت میں اُس کو نافذ کرنا ضروری ہے تو جس صورت میں قاضی اول کا فیصلہ قاضی اعلیٰ کی رائے کے موافق ہوگا۔ اُس صورت میں اس کو نافذ کرنا بدرجہ اولیٰ ضروری ہوگا۔ '' ملاحظہ فرمائیے'' مذکورہ جن فائدوں کی طرف جامع صغیر کی عبارت میں اشارہ کیا گیا ہے قدوری کی عبارت اِن دو فائدوں سے ساکت ہے پس انھیں دو فائدوں کی وجہ سے قدوری کی عبارت کے بعد جامع صغیر کی عبارت کا ذکر کرنا ضروری سمجھا گیا۔

صاحبِ ہدایہ نے فرمایا کہ قاضی اول کا فیصلہ اگر کتاب یا سنت یا اجماع کے خلاف نہ ہو تو قاضی اعلیٰ کے اُس فیصلے کو نافذ کرنے اور نہ کرنے کے سلسلہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ اگر کسی مختلف فیہ مسئلہ میں قاضی نے کوئی حکم دیا ہو تو وہ نافذ ہو جائے گا۔ قاضی اعلیٰ (جس کے پاس مرافعہ کیا گیا ہے) اس کو رد کرنے یا باطل کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ کیونکہ قاضی اعلیٰ کا اجتہاد قاضی اول کے اجتہاد کے مانند ہے۔

یعنی جس طرح قاضی اول کے اجتہاد میں خطاء کا احتمال ہے یا اسی طرح قاضی اعلیٰ کے اجتہاد میں بھی خطاء کا احتمال ہے۔ کیونکہ کوئی مجتہد حتمی طور پر اپنے اجتہاد کو درست اور دوسرے کے اجتہاد کو غلط نہیں کہہ سکتا۔ پس اس اعتبار سے دونوں قاضیوں کے اجتہاد برابر ہیں۔ لیکن قاضی اول کے اجتہاد کے ساتھ چونکہ حکم قضاء لاحق ہو گیا ہے اور قاضی اعلیٰ کے اجتہاد کے ساتھ حکم قضاء لاحق نہیں ہوا۔ اس لئے قاضی اول کا اجتہاد اعلیٰ اور اقوی درجہ کا ہوا۔ اور قاضی دوم جس کے پاس مرافعہ کیا گیا ہے اس کا اجتہاد ادنیٰ درجہ کا ہوا اور یہ امر مسلم ہے کہ اعلیٰ کو ادنیٰ کی وجہ سے رد نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے قاضی اعلیٰ پر قاضی اوّل کا فیصلہ نافذ کرنا واجب ہوگا۔ اور قاضی اعلیٰ قاضی اول کے فیصلہ کو توڑنے اور رد کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ علامہ بدرالدین عینی صاحب بنایہ نے لکھا ہے کہ حضرت عمرؓ کے عمل سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ اگر کوئی مسئلہ مجتہد فیہ ہو اور کسی قاضی نے فقیہ کے اجتہاد کے موافق فیصلہ دیدیا ہو تو قاضی اعلیٰ جس کے پاس مرافعہ کیا گیا ہے وہ اسی فیصلہ کو نافذ کرے گا۔ اس کو رد کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ چنانچہ مروی ہے کہ امیر المؤمنین حضرت عمرؓ جب خلافت کے امور میں زیادہ مصروف ہو گئے تو آپ نے حضرت ابوالدرداؓ کو قاضی مقرر کر دیا۔ حضرت ابوالدرداؓ کی عدالت میں ایک مقدمہ پیش ہوا آپ نے فریقین میں سے ایک کے حق میں فیصلہ کر دیا۔ پھر حضرت عمرؓ کی اس شخص سے ملاقات ہوئی جس کے خلاف حضرت ابوالدرداؓ نے فیصلہ دیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے اس کا حال دریافت کیا۔ اس نے کہا ابوالدرداؓ نے میرے خلاف فیصلہ کیا ہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا **لو كنت مكانه لقضيت لك** ۔ اگر میں اس کی جگہ ہوتا تو میں تیرے حق میں فیصلہ دیتا۔ اس نے کہا آپ کو فیصلہ دینے سے کیا چیز مانع ہے؟ یعنی آپ ابوالدردا کا فیصلہ توڑ کر دوسرا فیصلہ دیجئے؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا **ليس هنا نص والرای مشترک**۔ یعنی اس مسئلہ میں کوئی نص موجود نہیں ہے اور رائے مشترک ہے یعنی جب کوئی نص موجود نہ ہو تو تمام مجتہدین کی رائے برابر ہے۔ قاضی جس مجتہد کی رائے کے موافق فیصلہ دے گا اس کا نفاذ ضروری ہوگا۔ قاضی اعلیٰ اس کو رد کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ ملاحظہ فرمائیے امیر المؤمنین نے اپنے ماتحت قاضی حضرت ابوالدرداؓ کے دیئے ہوئے فیصلہ کے خلاف فیصلہ دینے سے کس طرح گریز کیا ہے۔ اسی طرح کا ایک واقعہ اس وقت پیش آیا جب فاروق اعظمؓ نے زید بن ثابتؓ کو قاضی مقرر کیا تھا۔ اور یہ بھی مروی ہے کہ ایک مرتبہ پیش آمدہ حادثہ میں حضرت عمرؓ نے ایک فیصلہ دیا پھر اسی جیسے حادثہ میں اس کے برخلاف فیصلہ دیا تو حضرت عمرؓ سے اس بارے میں لوگوں نے عرض کیا کہ پہلے آپ نے کچھ فیصلہ دیا تھا اور اب اس کے خلاف فیصلہ فرما رہے ہیں؟ یہ سن کر حضرت عمرؓ نے فرمایا **تلک کما قضيناه و هذه کما نقضی** ۔ یعنی وہ تو اسی طرح ہے جس طرح ہم نے فیصلہ دیا تھا اور یہ اسی طرح ہے جس طرح ہم فیصلہ دے رہے ہیں۔ مراد یہ ہے کہ وہ بھی درست ہے۔ کیونکہ یہ مسئلہ منصوص نہیں ہے بلکہ مجتہد فیہ ہے۔ لہٰذا پہلی بار ایک مجتہد کے اجتہاد کے موافق فیصلہ دیا تھا اور دوسری بار دوسرے مجتہد کے اجتہاد کے موافق فیصلہ دیا ہے۔

خادم نے بعض اساتذہ سے سنا ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں ائمہ فقہ کا اختلاف ہو تو مفتی، امت کی سہولت کے لئے جس امام کے قول پر بھی فتویٰ دے گا درست اور جائز ہوگا۔

قاضی نے مجتہد فیہ مسئلہ میں بھول کر دوسرے مذہب پر فیصلہ صادر کر دیا تو نافذ ہوگا یا نہیں

ولو قضى في المجتهد فيه مخالفاً لرأيه ناسياً لمذهبه نفذ عند ابي حنيفةؒ وان كان عامدا ففيه روايتان ووجه النفاذ انه ليس بخطأ بيقين وعندهما لا ينفذ في الوجهين لانه قضى بما هو خطأ عنده وعليه الفتوى ثم

المجتهد فيه ان لايكون مخالفا لما ذكرنا و المراد بالسنة المشهورة منها و فيما اجتمع عليه الجمهور لا يعتبر مخالفة البعض و ذلك خلاف وليس باختلاف والمعتبر الاختلاف في الصدر الاول

ترجمہ ...اور قاضی نے کسی مجتہد فیہ مسئلہ میں اپنی رائے کے خلاف اپنا مذہب بھول کر فیصلہ دیدیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کو نافذ کر دیا جائے گا۔ اور اگر عمداً ایسا کیا تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ اور نافذ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ حکم یقینی طور پر خطا نہیں ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں نافذ نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس نے ایسی چیز کے ساتھ فیصلہ دیا ہے جو اس کے نزدیک خطا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ پھر مجتہد فیہ وہ ہے جو مذکورہ بالا کے خلاف نہ ہو۔ اور سنت سے مراد وہ سنت ہے جو مشہور ہو۔ اور جس امر پر جمہور نے اتفاق کیا ہو اس میں بعض کی مخالفت معتبر نہ ہوگی۔ اور یہ خلاف ہے اختلاف نہیں ہے۔ اور صدر اول کا اختلاف معتبر ہے۔

تشریح ...صاحب قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مُجتہد فیہ مسئلہ میں قاضی نے اپنا مذہب بھول کر اپنی رائے کے خلاف حکم دیدیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاضی کا یہ حکم نافذ ہو جائے گا۔ اور اگر جان بوجھ کر ایسا کیا تو اس بارے میں حضرت امام اعظمؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کے مطابق اس صورت میں بھی قاضی کا حکم نافذ ہو جائے گا۔ اسی روایت کے مطابق صدر الشہید اور شیخ ظہیر الدین فتویٰ دیتے تھے۔ اور ایک روایت میں قاضی کا یہ حکم نافذ نہ ہوگا۔ اسی روایت پر شمس الائمہ اور جندی فتویٰ دیتے تھے۔ نافذ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قاضی نے اپنے مذہب کے خلاف جو حکم دیا ہے وہ قطعی طور پر غلط نہیں ہے۔ اس لئے کہ قاضی کی رائے اگرچہ اس کے نزدیک بظاہر صواب ہے لیکن احتمال خطا کا بھی ہے اور اس کے علاوہ کی رائے اس کے نزدیک اگرچہ غلط ہے لیکن احتمال صواب کا بھی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ دونوں میں سے کسی کی رائے یقینی طور پر خطا نہیں ہے۔ اور جب دونوں میں سے کسی کی رائے کو یقینی طور پر نہ خطا کہا جا سکتا ہے اور نہ درست کہا جا سکتا ہے تو قاضی کا حکم مجتہد فیہ صورت میں ہوا اور مجتہد فیہ صورت میں قاضی کا حکم بہرصورت نافذ ہوتا ہے خواہ اس کے مذہب کے خلاف ہو، خواہ موافق ہو اسلئے قاضی کا مذکورہ حکم اگرچہ اس کے مذہب کے خلاف ہے، نافذ ہو جائے گا۔ اور نافذ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب قاضی نے عمداً اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ دیا ہے تو گویا اس کو اپنے دیئے ہوئے فیصلہ کے غلط اور فاسد ہونے کا گمان ہے اور ہر شخص کے حق میں چونکہ اس کے گمان کے مطابق معاملہ کیا جاتا ہے اسلئے قاضی کے گمان کے مطابق اس کے فیصلہ کو فاسد قرار دیکر اس کو نافذ نہیں کیا جائے گا۔ جیسے کسی شخص پر قبلہ مشتبہ ہو گیا اور اس کی تحری کسی ایک جہت کی طرف واقع ہوئی مگر اس نے اس کے خلاف دوسری جہت کی طرف منہ کر کے نماز ادا کی تو اس کی نماز درست نہ ہوگی۔ کیونکہ اسکے اعتقاد میں یہ جہت غلط ہے پس اسی طرح یہاں بھی قاضی کا فیصلہ جو اس کے مذہب کے خلاف ہے۔ اس کے اعتقاد میں غلط ہونے کی وجہ سے نافذ نہ ہوگا۔

صاحبینؒ نے فرمایا کہ قاضی اپنے مذہب کے خلاف بھول کر فیصلہ دے یا جان کر فیصلہ دے دونوں صورتوں میں اُس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔ یہی مذہب امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا ہے۔ اور بقول علامہ ابن الہمامؒ کا فتویٰ بھی اسی پر ہے۔ کیونکہ قاضی نے جو فیصلہ دیا ہے وہ اس کے نزدیک غلط اور خطا ہے اور آدمی سے چونکہ اس کے گمان کے مطابق معاملہ کیا جاتا ہے۔ اس لئے اس کے گمان کے مطابق اس کا یہ فیصلہ غلط اور خطا ہوگا اور غلط فیصلہ چونکہ ناقابل تنفیذ ہوتا ہے اس لئے اس فیصلہ کو نافذ کیا جائے گا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مجتہد فیہ وہ مسئلہ کہلاتا ہے جو کتاب اللہ، سنت مشہورہ اور اجماع کے خلاف نہ ہو۔ اور خود اس پر کوئی اختلاف نہ ہو۔ جیسے و لا تنکحوا مانکح اٰباؤ کم من النساء۔ یعنی نکاح میں نہ لاؤ جن عورتوں کو نکاح میں لائے تمہارے باپ۔ اس آیت کی مراد پر تمام سلف کا اتفاق ہے کہ جس عورت کے ساتھ باپ نے نکاح کیا اور پھر اس کو طلاق دیدی تو عدت گزرنے کے بعد بیٹے کے ساتھ اس کا نکاح ناجائز ہے۔ خلاصہ یہ کہ اس آیت سے سوتیلی ماں کی حرمت پر تمام اسلاف کا اتفاق ہے۔ اسی طرح باپ کی موطوءہ باندی کے ساتھ نکاح کے جواز کا حکم دیدیا تو وہ قاضی جس کے پاس اس کا مرافعہ کیا گیا اس حکم کو باطل کردے گا۔ اور سنت سے مراد سنت مشہورہ ہے۔ یعنی جو سنت صحابہ اور تابعین میں شہرت کے درجہ کو پہنچی ہو اور ہم تک اس کی نقل صحیح اور مشہور سند کے ساتھ پہنچی ہو۔ پس اگر قاضی نے ایسی سنت مشہورہ کے خلاف فیصلہ دیا ہو تو قاضی اعلیٰ جس کے پاس مرافعہ کیا گیا اس فیصلہ کو باطل کردے گا۔ اور اجماع سے مراد وہ ہے جس پر جمہور اسلاف یعنی اکثر اور اجل علما متفق ہوں یعنی جس امر پر اکثر اور جمہور علماؒ نے اتفاق کیا اور قاضی نے اس کے خلاف فیصلہ دیا تو قاضی اعلیٰ جس کے پاس مرافعہ ہو وہ اس کو توڑ دے۔ کیونکہ یہ فیصلہ اجماع کے خلاف ہے۔ اگر کسی مسئلہ پر اکثر کا اتفاق ہو گیا اور بعض علما نے اس کی مخالفت کی تو ان بعض کی مخالفت معتبر نہ ہوگی۔ کیونکہ بعض کا مخالفت کرنا، اختلاف نہیں کہلاتا بلکہ خلاف کہلاتا ہے اور شریعت اسلام میں اختلاف تو معتبر ہے۔ لیکن خلاف معتبر نہیں ہے۔ خلاف اور اختلاف میں فرق یہ ہے کہ خلاف میں طریقہ بھی مختلف ہوتا ہے۔ اور مقصود بھی مختلف ہوتا ہے۔ اور اختلاف میں طریقہ تو مختلف ہوتا ہے مگر مقصود متحد ہوتا ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ اختلاف کی بنیاد دلیل پر ہوتی ہے اور خلاف کی بنیاد عناد پر ہوتی ہے۔ یعنی خلاف کے لئے کوئی دلیل نہیں ہوتی۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ کسی مسئلہ کے مجتہد فیہ ہونے کے واسطے وہ اختلاف معتبر ہے جو صدر اول میں ہو۔ یعنی صحابہؓ اور تابعین میں ہو۔ اور اُن کے بعد کے لوگوں کا اختلاف معتبر نہیں ہے۔ مثلاً احناف اور شوافع کے درمیان اگر کسی مسئلہ میں اختلاف ہو۔ اور صدر اول کے حضرات میں اختلاف نہ ہو تو یہ مسئلہ مجتہد فیہ نہیں کہلائے گا۔ پس اسی وجہ سے اگر کسی شافعیؒ یا مالکیؒ نے اپنی رائے پر صدر اول کے حضرات کی رائے کے خلاف فیصلہ دیا پھر قاضی اعلیٰ کے پاس اس مسئلہ کا مرافعہ کیا گیا۔ اور یہ حکم قاضی اعلیٰ کی رائے کے بھی خلاف ہو تو قاضی اعلیٰ اس فیصلہ کو توڑ دے۔

جس چیز کی حرمت کا ظاہر میں قاضی نے فیصلہ دیا باطن میں بھی ایسا ہوگا

قال و كل شیئ قضی به القاضی فی الظاهر بتحريمه فهو فی الباطن كذلك عند ابی حنیفةؒ و كذا اذا قضی باحلال و هٰذا اذا كانت الدعوی بسبب معين و هی مسألة قضاء القاضی فی العقود و الفسوخ بشهادة الزور و قد مرت فی النكاح

ترجمہ اور ہر وہ چیز جس کے حرام ہونے کا ظاہر میں قاضی نے حکم دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باطن میں بھی ایسا ہی ہے۔ اور اسی طرح اگر قاضی نے کسی چیز کے حلال ہونے کا حکم دیا۔ اور یہ حکم اس وقت ہے جب دعویٰ کسی سبب معین کیساتھ ہو۔ اور یہی جھوٹی گواہی پر عقود اور فسوخ میں قضائے قاضی کا مسئلہ ہے اور یہ کتاب النکاح میں گذر چکا۔

تشریح۔۔۔۔ مسئلہ سے پہلے دو باتیں مقدمہ کے طور پر ذہن نشین فرمالیجئے۔

پہلی بات...... یہ کہ املاک کی دو قسمیں ہیں۔
۱۔ املاک مرسلہ۔
۲۔ املاک مقیدہ۔

املاک مرسلہ اُن املاک کو کہتے ہیں جن میں سبب ملک مذکور نہ ہو۔ مثلاً ایک شخص نے کسی باندی یا گندم میں اپنی ملک کا دعویٰ کیا۔ اور مالک ہونے کا سبب، شراءً یا ارث وغیرہ ذکر نہیں کیا تو یہ ملک، مرسل اور مطلق کہلائے گی۔ اور املاک مقیدہ ان املاک کو کہتے ہیں جن میں سبب ملک مذکور ہو۔ مثلاً ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ فلاں باندی کو میں نے خریدا ہے اس لئے وہ میری مملوکہ ہے یا مجھ کو وراثت میں ملی ہے اس لئے میں اس کا مالک ہوں تو یہ ملک مقیدہ کہلائے گی۔
دوسری بات...... یہ کہ نفاذ کی دو قسمیں ہیں۔
۱۔ نفاذ ظاہری۔
۲۔ نفاذ باطنی۔

نفاذ ظاہری تو یہ ہے کہ حکم فیما بین الناس نافذ کر دیا جائے اور نفاذ باطنی فیما بینہ و بین اللہ نافذ کرنے کا نام ہے۔ مثلاً گواہی کی بنیاد پر قاضی نے حکم دیا کہ آمنہ، خالد کی بیوی ہے تو اس کے ظاہر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عورت اپنے آپ کو خالد کے سپرد کر دے اور خالد اس کا نان نفقہ ادا کر دے۔ اور باطناً نافذ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فیما بینہما و بین اللہ خالد کے لئے آمنہ سے وطی کرنا حلال ہو گیا اور آمنہ کے لئے اپنے اوپر خالد کو قدرت دینا حلال ہو گیا۔

املاک مرسلہ میں اگر قاضی نے جھوٹی گواہی پر حکم دیا تو قاضی کا یہ حکم بالا جماع باطناً نافذ نہیں ہوگا۔ البتہ ظاہراً نافذ ہو جائے گا۔ مثلاً ایک شخص نے قاضی کی عدالت میں دعویٰ کیا کہ یہ باندی میری ہے میں اس کا مالک ہوں۔ لیکن سبب ملک ذکر نہیں کیا کہ اس کو خریدا ہے یا میراث میں ملی ہے یا کسی نے ہبہ کی ہے۔ پھر مدعی نے دو گواہ پیش کر دیئے قاضی نے گواہوں کی گواہی پر باندی کا حکم کر دیا تو یہ حکم ظاہراً نافذ ہوگا۔ یعنی مدعی اس کا مالک ہوگا اور اس پر نفقہ واجب ہوگا۔ اور باندی پر خدمت کرنا واجب ہوگا مگر یہ حکم باطناً نافذ نہ ہوگا۔ یعنی فیما بینہما و بین اللہ مدعی کے واسطے اس باندی کے ساتھ وطی کرنا حلال نہ ہوگا۔ اور باندی پر قدرت دینا حلال نہ ہو گا۔ اور اگر جھوٹی گواہی کی بنیاد پر قاضی نے املاک مقیدہ کے بارے میں کوئی حکم دیا مثلاً ایک عورت نے اپنے شوہر پر دعویٰ کیا کہ اُس نے مجھ کو تین طلاقیں دی ہیں۔ اور اپنے دعویٰ پر جھوٹے گواہ پیش کر دیئے۔ پس قاضی نے دونوں کے درمیان فرقت کا فیصلہ کر دیا اور عورت نے عدت پوری ہونے کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا۔ پھر قاضی کو گواہوں کا جھوٹا ہونا معلوم ہوا تو حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک قاضی کا یہ فیصلہ ظاہراً اور باطناً دونوں طرح نافذ ہوگا۔ یعنی شوہر اول کے لئے اس عورت کے ساتھ وطی کرنا حرام ہوگا۔ اور شوہر اول پر اس کا نان نفقہ واجب نہ ہوگا۔ اور شوہر ثانی کے لئے ظاہراً اور باطناً دونوں طرح حلال ہو جائے گی خواہ شوہر ثانی کو حقیقت حال کا علم ہو بایں طور کہ شوہر ثانی خود ایک جھوٹا گواہ ہو۔ یا حقیقت حال کا علم نہ ہو۔ بایں طور کہ زوج ثانی کوئی اجنبی آدمی ہو۔ یہی امام ابو یوسفؒ کا قول اول ہے۔ حضرت امام ابو یوسفؒ کا دوسرا قول اور امام محمدؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام

احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ قاضی کا یہ فیصلہ ظاہراً نافذ نہ ہوگا۔ یعنی زوج ثانی کیلئے وطی کرنا حرام ہوگا۔ چنانچہ زوج ثانی اگر وطی کرے گا تو یہ زنا شمار ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی مرد نے ایک عورت پر نکاح کے دو جھوٹے گواہ پیش کئے۔ حالانکہ عورت نکاح سے منکر ہے۔ پھر قاضی نے نکاح کا حکم دیدیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک امام ابو یوسفؒ کے قول اوّل کی بنا پر قاضی کا یہ فیصلہ ظاہراً اور باطناً دونوں طرح نافذ ہوگا یعنی شوہر کے لئے وطی کرنا اور عورت کو قابو دینا حلال ہے۔ اور ابو یوسفؒ کے دوسرے قول کی بنا پر اور امام محمدؒ اور امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک قاضی کا یہ حکم ظاہراً تو نافذ ہو جائے گا۔ مگر باطناً نافذ نہیں ہوگا۔ یعنی مرد کے لئے وطی کرنا اور عورت کیلئے قابو دینا حلال نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ کا عنوان ''**قضاء قاضی فی العقود والفسوخ بشهادة الزور**'' ہے یعنی جھوٹی گواہی پر عقود اور فسوخ میں قضائے قاضی، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور امام ابو یوسفؒ کے قول اول پر ظاہراً اور باطناً دونوں طرح نافذ ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے قول آخر پر اور امام محمدؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ظاہراً تو نافذ ہو جائے گا۔ مگر باطناً نافذ نہ ہوگا۔ اس کی مزید تفصیل اشرف الہدایہ جلد چہارم کے ۵۴۳ پر دیکھی جا سکتی ہے۔

غائب پر قاضی کے فیصلہ کا حکم

قال ولا يقضى القاضى على غائب الا ان يحضر من يقوم مقامه وقال الشافعىؒ يجوز لوجود الحجة وهى البينة فظهر الحق ولنا ان العمل بالشهادة لقطع المنازعة ولا منازعة بدون الانكار ولم يوجد ولانه يحتمل الاقرار والانكار من الخصم فيشتبه وجه القضاء لان احكامهما مختلفة

ترجمہ ... اور قاضی کسی غائب پر حکم نہیں کرے گا۔ مگر یہ کہ اس کا قائم مقام حاضر ہو اور امام شافعی نے فرمایا کہ غائب پر حکم کرنا جائز ہے۔ کیونکہ حجت موجود ہے اور وہ بینہ ہے۔ پس حق ظاہر ہو گیا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شہادت پر عمل کرنا جھگڑا ختم کرنے کے واسطے ہوتا ہے۔ اور بغیر انکار کے جھگڑا نہیں ہوتا۔ اور انکار پایا نہیں گیا۔ اور اس لئے کہ مدعیٰ علیہ کی طرف سے انکار اور اقرار دونوں کا احتمال ہے۔ لہٰذا قضاء کی وجہ سے مشتبہ ہوگی کیونکہ دونوں کے احکام مختلف ہیں۔

تشریح ... صاحب قدوری نے فرمایا کہ مدعیٰ علیہ اگر غائب ہو خواہ شہر سے غائب ہو یا شہر میں پوشیدہ ہو مگر قاضی کی مجلس سے غائب ہو تو ہمارے نزدیک قاضی بینہ کی وجہ سے نہ اس کے خلاف حکم دے گا اور نہ موافق حکم دے گا۔ یعنی مدعیٰ علیہ غائب کے خلاف اور موافق دونوں طرح فیصلہ کرنا ناجائز ہے۔ چنانچہ اگر قاضی نے غائب کے خلاف یا موافق کوئی فیصلہ دیا تو اس کو نافذ نہیں کیا جائے گا۔ ہاں اگر مدعیٰ علیہ غائب کا کوئی قائم مقام موجود ہو۔ مثلاً اس کا وکیل ہو یا وصی ہو تو اس صورت میں ہمارے نزدیک قضاء علی الغائب جائز ہے اور حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مدعیٰ علیہ اگر شہر سے غائب ہو یا شہر میں پوشیدہ ہو مگر قاضی کی مجلس سے غائب ہو تو اس پر فیصلہ کرنا جائز ہے یہی امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا قول ہے۔ اور اگر مدعیٰ علیہ قاضی کی مجلس سے غائب ہو مگر شہر میں پوشیدہ نہ ہو بلکہ عام لوگ اس کے ٹھکانے سے واقف ہوں تو اس بارے میں حضرت امام شافعیؒ کی دو روایتیں ہیں ایک تو یہ کہ مدعیٰ علیہ کی حاضری کے بغیر قاضی فیصلہ نہ کرے اسی کے قائل امام مالکؒ اور امام احمدؒ ہیں دوسری صورت یہ کہ اس صورت میں بھی قضاء علی الغائب جائز ہے مدعیٰ علیہ کے پوشیدہ ہونے کی

صورت میں قضاء علی الغائب کے جائز ہونے کے درمیان اور پوشیدہ نہ ہونے کی صورت میں پہلی روایت کے مطابق قضاء علی الغائب کے ناجائز ہونے کے درمیان فرق یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ کے پوشیدہ ہونے کی صورت میں اگر قضاء علی الغائب کو جائز نہ رکھا گیا تو مدعی کا حق ضائع ہو جائے گا۔ کیونکہ نہ مدعیٰ علیہ حاضر ہوگا اور نہ قاضی فیصلہ کرے گا۔ اس لئے مدعی کے حقوق کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے مدعیٰ علیہ کے غائب اور پوشیدہ ہونے کے باوجود قاضی کے فیصلہ کو جائز قرار دیا گیا اور جس صورت میں مدعیٰ علیہ قاضی کی مجلس سے غائب ہو مگر شہر میں پوشیدہ نہ ہو بلکہ اس کا ٹھکانہ معلوم ہو تو چونکہ اس صورت میں مدعیٰ علیہ کو حاضر عدالت کر کے فیصلہ دینا ممکن ہے اس لئے اس صورت میں مدعی کے حقوق کے ضائع ہونے کا امکان نہ ہوگا۔ اور جب مدعی کے حقوق ضائع ہونے کا امکان نہ رہا تو قضاء علی الغائب بھی جائز نہ ہوگا۔

قضاء علی الغائب کے جواز پر حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہادی عالم ﷺ نے فرمایا ہے **البینة علی المدعی والیمین علیٰ من انکر** یعنی قاضی کے فیصلہ کی بنیاد اور ترتیب یہ ہے کہ اگر مدعی بینہ پیش کر دے تو فیصلہ اس کے حق میں ہوگا۔ اور اگر مدعی بینہ پیش نہ کر سکا تو مدعیٰ علیہ سے قسم لے کر مدعی کے خلاف اور مدعیٰ علیہ کے موافق فیصلہ کر دے۔ حدیث مذکورہ میں مدعیٰ علیہ کی حاضری کا شرط ہونا مذکور نہیں ہے پس مدعیٰ علیہ کی حاضری کو شرط قرار دینا حدیث رسول پر بلا دلیل زیادتی کرنا لازم آئے گا۔ حالانکہ یہ ناجائز ہے۔ پس جب مسئلہ مذکورہ میں مدعی کی جانب سے بینہ پیش کر دیا گیا تو حجت شرعی پائی گئی۔ اور جب حجت شرعی پائی گئی تو حق ظاہر ہو گیا اور جب حق ظاہر ہو گیا تو قاضی کو حق کے موافق یعنی مدعی کے موافق فیصلہ دینا جائز ہو گیا۔ خواہ مدعیٰ علیہ حاضر ہو یا غائب ہو۔

امام شافعیؒ نے حدیث ہند سے بھی استدلال کیا ہے۔ حیث **قالت یا رسول اللہ ان ابا سفیان رجل شحیح لا یعطینی مایکفینی وولدی فقال خذی من مال ابی سفیان مایکفیک وولدک بالمعروف** ۔ یعنی ہند نے کہا اے اللہ کے رسول! ابوسفیان بڑا بخیل آدمی ہے مجھ کو اتنا بھی نفقہ نہیں دیتا جو میرے اور میرے بچہ کے لئے کافی ہو جائے۔ رسول خدا نے فرمایا ابوسفیان کے مال سے اس قدر لے لے جو تیرے اور تیرے بچہ کے لئے اوسط درجہ کی کفایت کرے۔ دیکھئے اللہ کے رسول ﷺ نے ابوسفیان پر نفقہ کا حکم کیا حالانکہ ابوسفیان غائب تھا۔ پس معلوم ہوا کہ قضاء علی الغائب جائز ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ ابوسفیان پر نفقہ کے استحقاق سے واقف تھے لہٰذا اپنی معلومات پر فتویٰ صادر فرمایا۔ یہی وجہ ہے کہ محض ہندہ کی شکایت پر فیصلہ فرمایا اور ہندہ کو بینہ پیش کرنے کی زحمت بھی نہیں اٹھانا پڑی۔

قضاء علی الغائب کے عدم جواز پر ہماری طرف سے ابوداؤد کی وہ حدیث مستدل ہے جس میں حضرت علیؓ کو یمن کا قاضی مقرر کرتے وقت فرمایا گیا ہے۔

لاتقض لاحد الخصمین بشئ حتی تسمع کلام الآخر فانک اذا سمعت کلام الآخر علمت کیف تقضی ۔ (رواہ الترمذی و ابو داؤد)

یعنی مدعی اور مدعیٰ علیہ میں سے کسی ایک کے حق میں کوئی فیصلہ نہ دینا یہاں تک کہ دوسرے کی بات سن لے۔ پس جب تو دوسرے کی بات سن لے گا تو تجھے معلوم ہو جائے گا کہ کس طرح فیصلہ کرے۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ فیصلہ دینے کے لئے مدعی اور مدعیٰ علیہ دونوں کی بات سننا ضروری ہے۔ اور یہ اس وقت ہوسکتا ہے جب دونوں بذات خود موجود ہوں یا قائم مقام موجود ہوں اور اگر نہ مدعیٰ علیہ حاضر ہو اور نہ اس کا قائم مقام حاضر ہو تو اس وقت قاضی کا فیصلہ دینا درست نہ ہوگا۔

دوسری دلیل...... یہ ہے کہ بیّنہ کا اس طور پر حجت ہونا کہ اس پر عمل کرنا واجب ہو اس پر موقوف ہے کہ منکر یعنی مدعیٰ علیہ بیّنہ دفع کرنے اور اس میں طعن کرنے سے عاجز ہو اور مدعیٰ علیہ کا عاجز ہونا اس وقت معلوم ہوگا جب مدعیٰ علیہ خود موجود ہو یا اس کا نائب موجود ہو۔ پس جب مدعیٰ علیہ اور اس کا نائب دونوں غائب ہوں تو اس کا عجز معلوم نہیں ہوگا۔ اور جب اس کا عجز معلوم نہیں ہوا تو بیّنہ کا حجت شرعی ہونا بھی ثابت نہ ہوگا۔ اور جب مدعیٰ علیہ اور نائب کی عدم موجودگی میں بینہ کا حجت شرعی ہونا ظاہر نہیں ہوا تو اس بیّنہ کی وجہ سے مدعی کے حق میں قاضی کا فیصلہ بھی درست نہ ہوگا۔ اس دلیل سے معلوم ہوا کہ قضاء علی الغائب ناجائز ہے۔ (فتح القدیر)

تیسری دلیل...... جس کو صاحب ہدایہ نے ذکر کیا ہے یہ ہے کہ شہادت اور بیّنہ پر عمل فقط جھگڑا ختم کرنے کے واسطے جائز ہے اور جھگڑا اس وقت پیدا ہوگا جب مدعیٰ علیہ، مدعی کے دعویٰ کا انکار کرے گا۔ اور مدعیٰ علیہ کی عدم موجودگی میں انکار پایا نہیں گیا پس جب مدعیٰ علیہ کے غائب ہونے کی وجہ سے انکار نہیں پایا گیا اور انکار نہ پائے جانے کی وجہ سے جھگڑا پیدا نہیں ہوا تو شہادت پر عمل کرنا بھی جائز نہ ہوگا یعنی مدعیٰ علیہ کی عدم موجودگی میں اگر قاضی نے فیصلہ دیدیا تو وہ نافذ نہ ہوگا اور اس پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس دلیل سے بھی ثابت ہوا کہ قضاء علی الغائب جائز نہیں ہے۔ یہاں یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ مدعیٰ علیہ اگر حاضر ہو اور مدعی کے دعویٰ پر سکوت کرے اور قاضی مدعی کے بیّنہ پر فیصلہ کردے تو یہ فیصلہ واجب العمل اور قابل تنفیذ ہوتا ہے۔ پس بغیر انکار اور جھگڑے کے شہادت پر عمل کرنا پایا گیا۔ حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ بغیر جھگڑے کے شہادت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔ اور جھگڑا بغیر انکار کے نہیں ہوتا؟ اس کا جواب یہ ہے کی یہاں مدعیٰ علیہ کا سکوت، انکار کے مرتبہ میں ہے کیونکہ مسلمان کا ظاہر حال یہ ہے کہ اگر اس پر کسی کا کوئی حق ہو تو سکوت نہ کرے بلکہ اس کا اقرار کرلے۔ پس مدعیٰ علیہ کا سکوت کرنا اپنے اوپر وجوب حق کا انکار کرنا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اس موقع پر مدعیٰ علیہ کا سکوت اس کے انکار کے مرتبہ میں ہے۔

چوتھی دلیل...... یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ جو غائب ہے اس کی طرف سے بھی یہ احتمال ہے کہ وہ مدعی کے حق اور دعویٰ کا اقرار کرے اور یہ بھی احتمال ہے کہ انکار کرے پس چونکہ اقرار اور انکار کی وجہ سے قاضی کا فیصلہ مختلف ہوتا ہے۔ اس لئے قضاء کی جہت مشتبہ ہوجائے گی۔ یعنی مدعیٰ علیہ کی عدم موجودگی میں یہ کہا جائے گا کہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ مدعیٰ علیہ، مدعی کے دعویٰ کا اقرار کرے۔ اور قاضی اقرار کی وجہ سے فیصلہ دے۔ حالانکہ بیّنہ کی وجہ سے جو فیصلہ دیا جاتا ہے وہ خود مدعیٰ علیہ پر اور تمام لوگوں پر واقع ہوتا ہے۔ اور اقرار کی وجہ سے جو فیصلہ دیا جاتا ہے وہ فقط مدعیٰ علیہ پر واقع ہوتا ہے اس کے علاوہ پر واقع نہیں ہوتا۔ قضاء مع البینہ اور قضاء بالاقرار کے درمیان یہ بھی فرق ہے کہ اگر قاضی نے مدعیٰ علیہ کے اقرار پر فیصلہ دیا تو آئندہ مدعیٰ علیہ کو اپنی برأت کے گواہ قائم کرنے کا حق نہ ہوگا۔ اور اگر قاضی نے مدعیٰ علیہ کے انکار کی وجہ سے بیّنہ پر فیصلہ دیا تو آئندہ مدعیٰ علیہ اپنی برأت کے گواہ قائم کرسکتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے باندی خریدی۔ اور اس باندی نے مشتری کے پاس بچہ جنا پھر ایک آدمی اُس باندی کا مستحق ہوگیا پس اگر مستحق کا استحقاق بیّنہ کے ذریعہ ثابت ہوا تو مستحق اُس باندی کو بھی لے گا اور اس کے بچہ کو بھی لے گا۔ اور اگر مشتری نے مستحق کے استحقاق کا اقرار کیا ہو تو مستحق فقط باندی کو لینے کا مجاز ہوگا۔ اور اُس کے بچہ کو لینے کا

مجاز نہ ہوگا۔ بہر حال خلاصہ یہ ہے کہ اقرارِ مدعیٰ علیہ اور انکارِ مدعیٰ علیہ کی وجہ سے احکامِ قضا مختلف ہوتے ہیں۔ پس مدعیٰ علیہ کی عدم موجودگی میں قضائے قاضی کی جہت چونکہ مشتبہ ہو جاتی ہے اس لئے مدعیٰ علیہ کا حاضر ہونا ضروری ہے۔ اور جب مدعیٰ علیہ کا حاضر ہونا ضروری ہے تو قضاء علی الغائب ناجائز ہے۔

مدعیٰ علیہ نے دعویٰ کا انکار کیا اور قاضی کے فیصلہ سے پہلے غائب ہو گیا تو بھی یہی فیصلہ ہے

ولو انكر ثم غاب فكذلك الجواب لان الشرط قيام الانكار وقت القضاء و فيه خلاف ابى يوسفؒ ومن يقوم مقامه قد يكون نائباً بانابته كالوكيل او بانابة الشرع كالوصى من جهة القاضى و قد يكون حكما بان كان ما يدعى على الغائب سبباً لما يدعيه على الحاضر وهٰذا فى غير صورة فى الكتب اما اذا كان شرطاً لحقه فلا يعتبر به فى جعله خصماً عن الغائب و قد عرف تمامه فى الجامع

ترجمہ...... اگر مدعیٰ علیہ نے انکار کیا اور پھر غائب ہو گیا تو بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ قضاء کے وقت انکار موجود ہونا شرط ہے اور اس میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے اور جو شخص مدعیٰ علیہ کا قائم مقام ہو وہ کبھی اس کے نائب کرنے سے نائب ہوتا ہے جیسے وکیل یا شریعت کے نائب کرنے سے جیسے وصی، قاضی کی طرف۔ اور کبھی حکماً نائب ہوتا ہے۔ بایں طور کہ جس چیز کا غائب پر دعویٰ کرتا ہے اور وہ اس چیز کا سبب ہو، جس کا حاضر پر دعویٰ کرتا ہے اور یہ کتابوں میں بہت سی صورتوں میں مذکور ہے۔ بہر حال اگر مدعی کے ثبوتِ حق کی شرط ہو تو غائب کی طرف سے حاضر کو نائب بنانے میں اس شرط کا اعتبار نہیں ہوگا اور یہ تمام کلام جامع صغیر میں ہے۔

تشریح...... صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ اگر مدعیٰ علیہ نے دعویٰ کا انکار کیا اور قاضی کے فیصلہ دینے سے پہلے غائب ہو گیا تو بھی یہی حکم ہے کہ قاضی فیصلہ نہ دے ورنہ اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔ کیونکہ قضاء کے وقت انکار کا موجود ہونا شرط ہے حالانکہ مدعیٰ علیہ کے غائب ہونے کی وجہ سے قضاء کے وقت، مدعیٰ علیہ کی طرف سے انکار نہیں پایا گیا۔ پس جب قضاء کی شرط نہیں پائی گئی تو اس صورت میں قضائے قاضی بھی جائز نہ ہوگا۔ لیکن اس صورت میں حضرت امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے یعنی ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں قاضی فیصلہ دے سکتا ہے۔ کیونکہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ قضائے قاضی کے لئے وقتِ قضاء تک انکار پر اصرار شرط ہے۔ اور مدعیٰ علیہ انکار کرنے کے بعد جب غائب ہو گیا اور وقتِ قضاء تک حاضر نہیں ہوا تو استصحاب کی وجہ سے یعنی سابق حالت پر باقی رکھنے کی وجہ سے یہی کہا جائے گا کہ وہ اپنے انکار پر قائم اور مصر ہے۔ پس جب قاضی کے فیصلہ دینے کی شرط یعنی وقتِ قضاء تک انکار پر اصرار پایا گیا تو قاضی کا فیصلہ دینا بھی جائز ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے صاحب عنایہ اور علامہ بدر الدین عینی صاحب بنایہ نے فرمایا کی دلیل استصحاب کے ذریعہ کسی چیز کو رفع تو کیا جا سکتا ہے مگر ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اور یہاں حکم قضاء کو ثابت کرنے کی ضرورت ہے نہ کہ رفع کرنے کی۔ پس اس جگہ استصحاب کے ذریعہ وقتِ قضاء تک انکار پر اصرار ثابت نہ ہوگا۔ اور جب وقتِ قضاء تک انکار پر اصرار ثابت نہیں ہوا تو قضائے قاضی کی شرط بھی نہیں پائی گئی اور جب قضائے قاضی کی شرط نہیں پائی گئی تو مذکورہ صورت میں قاضی کا فیصلہ دینا بھی ناجائز ہوگا۔

صاحب قدوریؒ نے فرمایا تھا کہ قضاء علی الغائب ناجائز ہے مگر یہ کہ مدعی علیہ غائب کا کوئی قائم مقام موجود ہو۔پس من یقوم مقامه، سے صاحب ہدایہ اسی قائم مقام کی تفصیل ذکر فرمارہے ہیں۔چنانچہ فرمایا کہ جو شخص مدعیٰ علیہ کا قائم مقام ہو وہ کبھی تو حقیقتاً اس کا قائم مقام ہوگا جیسے قاضی کی طرف سے مقرر کردہ وصی اور کبھی حکماً اس کا قائم مقام ہوگا۔بایں طور کہ جس چیز کا غائب پر دعویٰ کرتا ہے وہ اس چیز کا لازمی طور پر سبب ہوگا جس کا حاضر پر دعویٰ کرتا ہے۔ایسا نہ ہو کہ کسی وقت سبب ہو اور کسی وقت سبب نہ ہو۔صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ حکماً قائم مقام ہونا کتابوں میں بہت سی صورتوں میں مذکور ہے مثلاً خالد نے حامد پر دعویٰ کیا کہ یہ مکان جس پر حامد قابض ہے میری ملک ہے میں نے اس کو شاہد سے اس وقت خرید اتھا جب شاہد اس کا مالک تھا۔حالانکہ شاہد اس وقت غائب ہے۔اور حامد نے مجھ سے یہ مکان غصب کرلیا ہے اور حامد اس سے انکار کرتا ہے پس خالد مدعی نے بیّنہ پیش کیا تو خالد کا یہ بیّنہ قبول ہوگا۔اور خالد کے واسطے جو حکم ہوگا وہ جس طرح حامد (غاصب) پر نافذ ہے اسی طرح شاہد غائب پر بھی نافذ ہوگا کیونکہ حامد پر دعویٰ کا سبب یہی ہے کہ اس نے شاہد سے خرید اہے تو شاہد کی طرف سے حامد ایک حکمی قائم مقام ہو جائے گا۔پس مدعی علیہ (بائع) یعنی شاہد اگر چہ غائب ہے لیکن حامد اس کا نائب حکمی حاضر ہے۔اور مثلاً واصف نے عارف پر ایک مکان میں شفعہ کا دعویٰ کیا۔پس عارف نے کہا کہ میں نے اس کو کسی سے نہیں خریدا بلکہ یہ میرا آبائی مکان ہے۔پس واصف نے بیّنہ پیش کیا کہ عارف نے یہ مکان ساجد جو اس وقت غائب ہے اس سے خرید اہے اور ساجد اس کو بیچتے وقت اس کا مالک بھی تھا۔اور شفیع ہونے کی وجہ سے میں نے اس کا شفعہ طلب کیا ہے تو عارف کے حق میں خریدنے کا اور ساجد کے حق میں فروخت کرنے کا حکم ہو جائے گا۔اور عارف، ساجد کا حکماً نائب اور قائم مقام شمار ہوگا۔کیونکہ عارف پر شفعہ کے دعویٰ کا سبب یہی ہے کہ عارف نے یہ مکان ساجد سے خرید اہے۔پس اس مسئلہ میں مدعیٰ علیہ یعنی بائع (ساجد) اگر چہ غائب ہے لیکن اس کا نائب حکمی (عارف) حاضر ہے۔اور اگر مدعیٰ علی الغائب مدعیٰ علی الحاضر کے لئے لازمی طور پر سبب نہ ہو بلکہ ایک وقت میں سبب ہو اور دوسرے وقت میں سبب نہ ہو تو یہ سبب معتبر نہ ہوگا۔اور حکماً نائب شمار نہ ہوگا۔مثلاً ایک شخص نے ایک باندی خریدی پھر مشتری نے دعویٰ کیا کہ اس باندی کے مولیٰ نے فلاں غائب سے اس کا نکاح کیا ہے اور اس پر بیّنہ پیش کر دیا پھر عیب نکاح کی وجہ سے اس کو واپس کرنا چاہا تو اس کا یہ بیّنہ نہ حاضر (مولیٰ) کے حق میں قبول ہوگا اور نہ غائب (شوہر) کے حق میں قبول ہوگا۔کیونکہ مشتری نے دو چیزوں کا دعویٰ کیا ہے ایک تو حاضر یعنی مولیٰ پر عیب کی وجہ سے باندی کو واپس کرنے کا دعویٰ کیا ہے اور دوسرا غائب یعنی شوہر پر نکاح کا دعویٰ کیا ہے اور مدعیٰ علی الغائب یعنی نکاح اس وقت تک تو باندی واپس کرنے کا سبب ہوگا جب تک نکاح باقی ہو۔لیکن اگر شوہر خریدنے سے پہلے ہی طلاق دے چکا تو اب یہ عیب نکاح چونکہ زائل ہو گیا ہے اس لئے باندی واپس کرنے کا سبب نہ ہوگا۔پس ثابت ہوا کہ اس مسئلہ میں نکاح ایک وقت میں اگر باندی واپس کرنے کا سبب ہے تو دوسرے وقت میں واپس کرنے کا سبب نہیں ہے۔لہٰذا اس مسئلہ میں کسی کو نائب حکمی قرار نہیں دیا جائے گا۔اگر ایسا ہو کہ غائب پر جو کچھ دعویٰ ہے وہ حاضر پر ثبوت حق کی شرط ہو اور سبب نہ ہو تو غائب کی طرف سے حاضر کو نائب حکمی ٹھہرانے میں اس شرط کا اعتبار نہ ہوگا۔یعنی اس صورت میں حاضر غائب کا نائب اور قائم مقام شمار نہ ہوگا۔مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر خالد نے اپنی بیوی کو طلاق دی تو تو بھی طلاق والی ہے۔یعنی تجھ کو بھی طلاق ہے۔پھر قائل کی بیوی نے دعویٰ کیا کہ خالد نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی ہے۔اور اس پر بیّنہ پیش کر دیا تو اس کا یہ بیّنہ قبول نہ ہوگا۔اور قاضی

طلاق واقع کرنے کا حکم نہیں کرے گا۔ کیونکہ غائب یعنی خالد پر جو یہ دعویٰ ہے کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دی ہے یہ حاضر پر یعنی قائل کی بیوی پر ثبوت حق یعنی وقوع طلاق کی شرط ہے۔ اور پہلے گزر چکا ہے کہ غائب کی طرف سے حاضر کو نائب حکمی ٹھہرانے میں شرط کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لئے اس مسئلہ میں بھی شرط کا اعتبار نہیں ہوگا۔ یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر فلاں شخص اس گھر میں داخل ہوا تو تجھ پر طلاق ہے۔ پھر قائل کی بیوی نے بینہ پیش کیا کہ فلاں شخص اس گھر میں داخل ہوا ہے۔ تو اس کا یہ بینہ قبول ہوگا۔ اور قاضی اس پر طلاق واقع ہونے کا حکم کرے گا۔ حالانکہ یہ مسئلہ پہلے مسئلہ کے مانند ہے یعنی یہاں بھی غائب پر جو کچھ دعویٰ ہے وہ حاضر پر ثبوت حق کی شرط ہے۔ لہٰذا یہاں بھی پہلے مسئلہ کی طرح شرط کا اعتبار نہ ہونا چاہئے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دخولِ دار کو شرط قرار دینے کی صورت میں چونکہ غائب کے حق کا ابطال نہیں ہوتا اس لئے یہ قضاء علی الغائب کے قبیل سے نہ ہوگا۔ اور جب قضاء علی الغائب کے قبیل سے نہیں ہے تو اس شرط کا اعتبار ہوگا۔ اور پہلے مسئلہ میں غائب یعنی خالد کے حق کا چونکہ ابطال ہے۔ اس لئے اس شرط کا اعتبار نہ ہوگا۔

قاضی کے لئے اموال یتامیٰ کو قرض پر دینے کا حکم

قال ويقرض القاضي اموال اليتامى ويكتب ذكر الحق لان في الاقراض مصلحتهم لبقأ الاموال محفوظة مضمونةً والقاضي يقدر على الاستخراج والكتابة لتحفظه وان اقرض الوصي ضمن لانه لا يقدر على الاستخراج والاب بمنزلة الوصي في اصح الروايتين لعجزه عن الاستخراج

ترجمہ ...... اور قاضی یتیموں کے اموال کو قرض دیدے اور اس حق کی تحریر لکھ دے۔ کیونکہ قرضہ دیدینے میں ان کی مصلحت ہے۔ کیونکہ ان کے مال حفاظت کے ساتھ بذمہ قرض دار مضمون رہیں گے۔ اور قاضی (ان کو) وصول کرنے پر قادر بھی ہے۔ اور تحریر اس کی یادداشت کے لئے ہے۔ اور اگر وصی نے مالِ یتیم کو قرض دیا تو وہ ضامن ہے۔ کیونکہ وصی وصول کرنے پر قادر نہیں ہے۔ اور باپ دو روایتوں میں سے اصح روایت میں وصی کے مرتبہ میں ہے۔ کیونکہ باپ بھی وصول کرنے سے عاجز ہے۔

تشریح ...... امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ قاضی یتیم بچوں کا مال قرض کے طور پر دینے کا مجاز ہے۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ قاضی، ثقہ لوگوں کو جن کا حسن معاملہ معروف ہو یتیم کا مال قرض دے سکتا ہے۔ علامہ بدرالدین عینیؒ نے فرمایا کہ اگر مال پر یتیم کا قبضہ ہو تو قاضی قرضہ دینے کا مجاز نہ ہوگا۔ بہرحال اگر قاضی یتیم کا مال کسی کو قرضہ دے تو اس کی تحریر ضرور لکھ دے کہ فلاں یتیم کا اس قدر مال فلاں شخص کو قرض دیا گیا ہے۔ قاضی کو یتیم کا مال قرض دینے کی اجازت اس لئے دی گئی ہے کہ قرضہ دیدینے میں یتیم بچوں کا فائدہ ہے۔ اور فائدہ اس لئے ہے کہ قاضی کثرتِ مشاغل کی وجہ سے بذاتِ خود تو حفاظت کرنے سے عاجز ہے۔ اب یا تو قاضی اُس کو کسی کے پاس امانت رکھے گا یا کسی کو قرض دے گا۔ پہلی صورت میں مالِ یتیم کے ضائع ہونے کا امکان ہے۔ اس طور پر کہ اگر یتیم کا مال مودع (امین) کے پاس سے بغیر تعدی کے ضائع ہو گیا تو امین پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔ اور دوسری صورت میں مال کی پوری پوری حفاظت ہے۔ اگر یتیم کا مال قرضدار کے پاس سے ہلاک بھی ہو گیا تب بھی قرضدار پر ضمان واجب ہوگا۔ لیکن اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قرضہ دینے کی صورت میں بھی مال یتیم کے ضائع ہونے کا امکان ہے اس طور پر کہ قرضہ لینے والا یعنی قرضدار، قرضہ ہی کا انکار کر دے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی کو چونکہ

قرضہ دینا معلوم ہے اس لئے وہ اپنے عہدہ اور منصب کی طاقت سے قرضہ وصول کرنے پر قادر ہے اور جب قرضہ وصول کرنے پر قادر ہے تو مال یتیم کے ضائع ہونے کا کوئی امکان نہیں رہا۔ اور جب قرضہ دینے کی صورت میں یتیم کا مال ضائع ہونے سے محفوظ ہو جاتا ہے تو اس مصلحت کے پیش نظر یتیم بچوں کے اموال کو قرضہ کے طور پر دیدینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قرضہ دینے کی تحریر لکھنا صرف قاضی کی یادداشت کے لئے ہے۔ ماتن علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ یتیم بچوں کے اموال کو قرض کے طور پر دینا وصی کے لئے جائز نہیں ہے۔ چنانچہ اگر وصی نے یتیم کے مال کو بطور قرض کسی کو دیدیا تو وہ ضامن ہوگا۔ یعنی اگر قرضدار نے قرضہ واپس کر دیا تو الحمد للہ ورنہ وصی کو تاوان دینا پڑے گا۔ کیونکہ قرضہ دینے میں اگرچہ مال محفوظ ہو جاتا ہے اور قرض دار پر ضمان بھی واجب ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر قرضدار قرضہ کا انکار کر دے تو وصی کے پاس کوئی طاقت ایسی موجود نہیں ہے جس سے وہ اپنا قرضہ وصول کر سکے۔ پس اسی عدم طاقت کی وجہ سے وصی کو یتیم کا مال قرضہ دینے کا اختیار نہیں دیا گیا۔

صاحب ہدایہ نے کہا کہ صحیح روایت کے مطابق باپ وصی کے مرتبہ میں ہے مثلاً صغیر بچے نے اپنی ماں وغیرہ کا ترکہ میراث میں پایا تو اس کے باپ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اس مال کو قرضہ دیدے۔ لیکن اگر باپ نے اپنے صغیر بچہ کا یہ مال کسی کو قرض دیدیا تو اصح روایت کے مطابق باپ اس مال کا ضامن ہوگا۔ یعنی اگر قرضدار نے ادا کر دیا تو فبہا ورنہ ضامن ہوگا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر قرضدار نے قرضہ کا انکار کر دیا تو وصی کی طرح باپ بھی اس کو وصول کرنے سے عاجز ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

بـــابُ التــحــكيــم

ترجمہ یہ باب فیصل مقرر کرنے کے بیان میں ہے

تشریح تحکیم باب تفعیل کا مصدر ہے معنی میں حَکَم مقرر کرنا، ثالث مقرر کرنا۔ "حَکَّمَهُ" اس وقت بولا جاتا ہے جب دونوں فریق اپنے جھگڑے کا فیصلہ کسی تیسرے آدمی کے سپرد کر دیں۔ اس تیسرے آدمی کو حَکَم اور مُحَکَّم اور فیصل کہتے ہیں۔ تحکیم، انواع قضاء میں سے ایک نوع ہے مگر تحکیم کا ذکر قضاء سے اس لئے مؤخر کیا گیا ہے کہ "مُحَکَّم" قاضی کی بہ نسبت کم مرتبہ ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے مُحَکَّم کا فیصلہ صرف اس پر نافذ ہوگا جو اس کے فیصلہ پر راضی ہوا ہے۔ اور قاضی کا فیصلہ ہر شخص پر نافذ ہوگا خواہ وہ قاضی کے فیصلہ پر راضی ہو یا راضی نہ ہو۔ نیز قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہوتی ہے۔ اور مُحَکَّم کو ولایت عامہ حاصل نہیں ہوتی۔ اور مُحَکَّم کا حکم حدود و قصاص میں جائز نہیں ہوتا اور قاضی کا حکم حدود و قصاص میں بھی جائز ہوتا ہے بہر حال قاضی کے مقابلہ میں مُحَکَّم کم مرتبہ ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ اعلیٰ کا ذکر پہلے ہوتا ہے اور ادنیٰ کا بعد میں۔ اس لئے باب التحکیم کا ذکر قضاء کے بعد کیا گیا۔ تحکیم کا جواز کتاب، سنت اور اجماع تینوں سے ثابت ہے۔ چنانچہ کتاب اللہ میں ہے **وان خفتم شقاق بینهما فا بعثوا حكما من اهله و حكما من اهلها** ۔ اور اگر تم ڈرو کہ وہ دونوں آپس میں ضد رکھتے ہیں تو ایک حَکَم (شوہر کے قرابتداروں میں سے مقرر کرو اور ایک حَکَم عورت کے قرابتداروں میں سے بھیجو۔ یہ آیت اگرچہ زوجین کے درمیان حَکَم بنانے کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ لیکن جب زوجین کے درمیان حَکَم بنانا جائز ہے تو باقی دوسرے معاملات میں بھی حَکَم بنانا جائز ہوگا۔ اور حدیث میں ہے۔ **قال ابو شريح يا رسول الله ان قومي اذا اختلفوا في شئ. فاتوني فحكمت بينهم فرضي عني الفريقان فقال عليه الصلوٰة والسّلام ما احسن هٰذا۔** (نسائی)

ابو شریح نے کہا اللہ کے رسول میری قوم کے لوگ جب کسی امر میں اختلاف کرتے ہیں تو میرے پاس آتے ہیں پس میں ان کے درمیان فیصلہ کرتا ہوں تو دونوں فریق مجھ سے راضی ہو جاتے ہیں پس رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ بہت اچھی بات ہے۔ اور رہا اجماع تو تمام صحابہ تحکیم کے جواز پر متفق تھے۔ مروی ہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کے درمیان مسئلہ میں نزاع تھا تو دونوں بزرگوں نے زید بن ثابتؓ کو حَکَم مقرر کیا تھا۔ (فتح القدیر)

نیز آپ کو یاد ہوگا کہ شہادت، عثمانؓ کے بعد حضرت علیؓ اور حضرت امیر معاویہؓ کے درمیان جنگ کے موقع پر حضرت علیؓ کی طرف سے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو اور حضرت معاویہؓ کی طرف سے حضرت عمرو بن العاصؓ کو حَکَم مقرر کیا گیا تھا۔ اور اس پر کسی صحابی نے نکیر نہیں فرمائی تھی۔

دو شخصوں نے کسی آدمی کو حَکَم بنایا اور فیصلہ کر دیا دونوں اس کے فیصلہ سے متفق ہو گئے تو فیصلہ درست ہے

واذا حكم رجلان رجلاً فحكم بينهما ورضيا بحكمه جاز لان لهما ولاية على انفسهما فصح تحكيمهما وينفذ حكمه عليهما وهٰذا اذا كان المحكم بصفة الحاكم لانه بمنزلة القاضي فيما بينهما فيشترط اهلية

القضاء ولا یجوز تحکیم الکافر والعبد والذمی والمحدود فی القذف والفاسق والصبی لانعدام اھلیة القضاء اعتبارا باھلیة الشھادة والفاسق اذا حکم یجب ان یجوز عندنا کمامر فی المولی

ترجمہ اور جب دو شخصوں نے کسی آدمی کو حَکَم بنایا پس اُس نے دونوں کے درمیان فیصلہ کر دیا اور دونوں اس کے حکم پر راضی ہونے تو جائز ہے اس لئے کہ دونوں کو اپنی ذات پر ولایت حاصل ہے پس ان دونوں کا حکم بنانا بھی جائز ہے اور حَکَم کا حُکم دونوں پر نافذ ہو جائے گا اور یہ حکم اس وقت ہے جبکہ محکم حاکم کی صفت کے ساتھ ہو کیونکہ وہ ان دونوں کے درمیان قاضی کے مرتبہ میں ہے۔ اس لئے اہلیت قضاء کی شرط ہے۔ اور کافر، غلام، ذمی، محدود فی القذف، فاسق اور نابالغ کو حکم بنانا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اہلیت شہادت پر قیاس کرتے ہوئے اہلیت قضاء معدوم ہے۔ اور فاسق کو جب حَکَم بنایا جائے تو ہمارے نزدیک جائز ہونا چاہئے جیسا کہ قاضی کے مسئلہ میں گزرا۔

تشریح صاحب قدوری نے فرمایا کہ اگر دو شخصوں نے کسی نزاعی مسئلہ میں ایک تیسرے آدمی کو حَکَم مقرر کیا اور اس کے فیصلہ پر راضی ہو گئے۔ تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ دونوں کی ذات پر ولایت حاصل ہے۔ لہٰذا ان دونوں کا اپنے مسئلہ میں کسی تیسرے آدمی کو حکم بنانا صحیح ہے اور جب حَکَم بنانا جائز ہے تو حَکَم کا فیصلہ بھی ان دونوں پر نافذ ہوگا۔ البتہ ان دونوں کے علاوہ پر نافذ نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر مشتری اور بائع کے درمیان اختلاف کی وجہ سے دونوں نے کسی تیسرے آدمی کو حَکَم مقرر کیا۔ پھر حَکَم کے فیصلہ کے مطابق مشتری نے اپنے بائع کو مبیع واپس کر دی تو بائع کے لئے اپنے بائع کی طرف واپس کرنا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ بائع ثانی اور مشتری جنہوں نے حَکَم مقرر کیا ہے۔ اُن پر تو حَکَم کا فیصلہ نافذ ہوگا۔ لیکن بائع اول پر جو ان دونوں کا غیر ہے اُس پر اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔ صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ حَکَم وہی شخص ہو سکتا ہے جس میں قاضی اور حاکم بننے کی صلاحیت ہو۔ یعنی جس طرح قاضی کے لئے شہادت کا اہل ہونا شرط ہے اسی طرح حَکَم کے واسطے بھی شہادت کا اہل ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ حَکَم ان دونوں شخصوں کے درمیان جنھوں نے حَکَم مقرر کیا ہے بمنزلہ قاضی کے ہے۔ اور قاضی کے لئے چونکہ شہادت کا اہل اور قضاء کا اہل ہونا ضروری ہے۔ اس لئے حَکَم جو قاضی کے مرتبہ میں ہے اس کے واسطے بھی شہادت اور قضاء کا اہل ہونا شرط ہوگا۔ چنانچہ اگر دو شخصوں نے کسی عورت کو ایسے مسئلہ میں حَکَم مقرر کیا جو شہادت کے ساتھ بھی ثابت ہو جاتا ہے تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ ایسے مسئلہ میں عورت شہادت کی اہل ہوتی ہے۔

یہ واضح رہے کہ جس طرح قاضی کے لئے اہلیت قضاء قاضی ہونے کے وقت سے لے کر فیصلہ کے وقت تک شرط ہے۔ اسی طرح حَکَم کے واسطے بھی حَکَم بننے کے وقت سے لے کر فیصلہ صادر کرنے کے وقت تک اہلیت قضاء کا موجود ہونا شرط ہے۔ چنانچہ اگر دو شخصوں نے غلام کو حَکَم مقرر کیا پھر وہ آزاد ہو گیا یا نابالغ کو حَکَم مقرر کیا پھر وہ بالغ ہو گیا۔ یا ذمی کو حکم مقرر کیا پھر وہ مسلمان ہو گیا اور اس نے فیصلہ دیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔ کیونکہ مذکورہ صورتوں میں فیصلہ کے وقت اگر چہ اہلیت قضاء موجود ہے۔ لیکن حَکَم مقرر کرتے وقت اہلیت قضاء موجود نہیں ہے۔

ولا یجوز تحکیم الکافر الخ - سے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جب یہ بات مسلّم ہے کہ اہلیت قضاء اہلیت شہادت پر موقوف ہے۔ تو یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا۔ کہ جس شخص میں شہادت کی اہلیت موجود نہ ہو اس کو نہ قاضی مقرر کیا جا سکتا ہے۔ اور نہ حَکَم

مقرر کیا جا سکتا ہے۔ پس اسی وجہ سے کافر کو، غلام کو، ذمی کو، محدود فی القذف کو، فاسق کو اور نابالغ کو حَکَم مقرر کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ مذکورہ اشخاص میں چونکہ شہادت کی لیاقت موجود نہیں ہے۔ اس لئے مذکورہ اشخاص قاضی نہیں ہو سکتے اور جب قاضی نہیں ہو سکتے تو حَکَم بھی نہیں ہو سکتے ہیں۔ لیکن ذمی کو حَکَم مقرر کرنا اس وقت ناجائز ہے جب اس کو مسلمانوں نے حَکَم مقرر کیا ہو۔ اور اگر ذمیوں نے کسی ذمی کو حَکَم مقرر کیا تو یہ جائز ہوگا۔ کیونکہ ذمی، مسلمانوں کے حق میں اگرچہ اہل شہادت میں سے نہیں ہے لیکن اہل ذمہ کے حق میں شہادت کا اہل ہوتا ہے۔

صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ اگر فاسق کو حَکَم مقرر کر دیا گیا تو ہمارے نزدیک جائز ہونا چاہئے جیسے کتاب ادب القاضی کے شروع میں گذرا کہ فاسق کو قاضی نہ بنانا چاہئے لیکن اگر بنا دیا گیا تو جائز ہے۔ اور اس کا حُکم قضاء نافذ ہوگا۔ اسی طرح اگر فاسق کو حَکَم مقرر کر دیا گیا تو بھی جائز ہونا چاہئے۔

حَکَم بنانے والوں کو حَکَم سے رجوع کا اختیار ہے

ولكل واحد من المحكمين ان يرجع مالم يحكم عليهما لانه مقلد من جهتهما فلا يحكم الا برضاهما جميعاً واذا حكم لزمهما لصدور حكمه عن ولاية عليهما واذا رفع حكمه الى القاضي فوافق مذهبه امضاه لانه لا فائدة في نقضه ثم في ابرامه على ذٰلك الوجه وان خالفه ابطله لان حكمه لا يلزمه لعدم التحكيم منه

ترجمہ ... اور حَکَم بنانے والے دونوں شخصوں میں سے ہر ایک کو حَکَم بنانے سے رجوع کا اختیار ہے جب تک کہ حَکَم نے ان پر حُکم صادر نہ کیا ہو۔ اسلئے کہ اس کو ان دونوں کی طرف سے حَکَم مقرر کیا گیا ہے۔ لہٰذا وہ بغیر ان دونوں کی رضامندی کے حُکم صادر نہیں کر سکے گا۔ اور جب حَکَم نے حُکم کر دیا تو ان دونوں پر لازم ہوگا۔ کیوں کہ ان دونوں پر ولایت حاصل ہو کر اس کا حُکم صادر ہوا ہے۔ اور حَکَم کے حُکم کا مرافعہ قاضی کے پاس کیا گیا اور وہ حُکم اس کے مذہب کے موافق نکلا تو قاضی اس کو نافذ کرے گا۔ کیوں کہ اس کے حُکم کو توڑ کر پھر اسی طور پر مضبوط کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور اگر حَکَم کا حُکم قاضی کے مذہب کے خلاف نکلا تو قاضی اس کو باطل کر دے گا۔ کیونکہ حَکَم کا حُکم قاضی پر لازم نہیں ہے۔ اس لئے کہ قاضی کی طرف سے اس کو حَکَم نہیں بنایا گیا ہے۔

تشریح ... صاحب قدوری نے فرمایا کہ حَکَم بنانے والے دونوں شخصوں میں سے ہر ایک حَکَم کے حُکم کرنے سے پہلے پہلے حَکَم بنانے سے رجوع کرنے کا اختیار ہے۔ یعنی حَکَم کے حُکم کرنے سے پہلے پہلے دونوں میں سے ہر ایک یہ کہہ سکتا ہے کہ اب آپ میرے حَکَم نہیں ہیں۔ یہی ایک قول امام شافعیؒ کا ہے۔ اور امام مالکؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ اور امام احمدؒ سے ایک روایت یہی ہے۔

دلیل ... یہ ہے کہ حَکَم کو انہیں دونوں کے اتفاق سے مقرر کیا گیا لہٰذا جب تک یہ دونوں اس کے حَکَم ہونے پر راضی رہیں گے اس وقت تک وہ حَکَم اور فیصلہ کرنے کا مجاز ہوگا۔ اور جب دونوں میں سے کسی ایک نے عدم رضا کا اظہار کر دیا تو وہ حُکم کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ کیونکہ جس کا وجود دو چیزوں سے وابستہ ہوتا ہے اس کے موجود رہنے کے لئے دونوں چیزوں کا موجود ہونا ضروری ہے۔ لیکن اس کے معدوم ہونے کے لئے دونوں چیزوں کا معدوم ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ بلکہ اگر دونوں چیزوں میں سے ایک چیز بھی معدوم ہوگئی تو وہ شئی معدوم ہو جاتی ہے۔ پس اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ حَکَم کے حُکم کو باقی رہنے کے لئے دونوں شخصوں کا راضی رہنا ضروری ہے اور

اس کے حَکَم ہونے کو ختم کرنے کے لئے ایک کا ناراض ہونا بھی کافی ہے۔ صاحب قدوری کہتے ہیں کہ اگر حَکَم نے کوئی حُکم صادر کر دیا تو حَکَم کا یہ حُکم لازم ہوگا۔ اور فریقین میں سے کسی کو انحراف کا حق نہ ہوگا۔ جیسے قاضی نے اگر کوئی فیصلہ کیا پھر سلطان نے اس کو معزول کر دیا تو قاضی کا یہ فیصلہ نافذ اور لازم ہوتا ہے۔ یہی ایک قول امام شافعیؒ کا ہے۔ اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مذہب یہی ہے کیونکہ حَکَم نے جس وقت حُکم دیا ہے اس وقت اس کو دونوں پر ولایت حاصل تھی۔ اور صاحبِ ولایت کا حکم چونکہ لازم ہوتا ہے اس لئے حَکَم کا مذکورہ حُکم بھی لازم ہوگا۔

صاحب قدوریؒ فرماتے ہیں کہ اگر حَکَم کے حُکم کا قاضی کے پاس مرافعہ کیا گیا اور یہ حُکم قاضی کے مذہب کے موافق ہو تو قاضی حَکَم کے حُکم کو نافذ کرے گا۔ کیونکہ حَکَم کے حُکم کو توڑ کر پھر اسی طرح پر اس کو مضبوط کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ یعنی اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے کہ قاضی پہلے حَکَم کے حُکم کو توڑے اور پھر اپنی طرف سے وہی حُکم صادر کرے۔ اور قاضی کی عدالت میں مرافعہ کرنے سے یہ فائدہ ہوگا کہ جب قاضی نے حَکَم کے حُکم کو نافذ کر دیا پھر کسی ایسے قاضی کی عدالت میں مرافعہ ہوا جس کے مذہب کے یہ حُکم موافق نہیں ہے تو یہ دوسرا قاضی اس کو توڑنے کا مجاز نہ ہوگا۔ کیونکہ سابق میں گذر چکا کہ اگر کسی مسئلہ مجتہد فیہ کو ایک قاضی نے نافذ کر دیا تو دوسرا قاضی جس کے پاس مرافعہ کیا گیا ہے اس کو توڑنے کا مجاز نہیں ہوتا۔

اور اگر حَکَم کا حُکم اس قاضی کے مذہب کے مخالف ہے جس کی عدالت میں مرافعہ کیا گیا ہے تو قاضی حَکَم کے حُکم کو باطل کر دے۔ کیونکہ حَکَم کا حُکم قاضی پر لازم نہیں ہے۔ اور قاضی پر حَکَم کے حُکم کا لازم نہ ہونا اس لئے ہے کہ قاضی کی طرف سے اس کو حَکَم بنانا نہیں پایا گیا۔ اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ حَکَم کا حُکم اسی پر لازم ہوتا ہے جس نے اس کو حَکَم بنایا ہو۔ اس کے علاوہ پر لازم نہیں ہوتا۔ اس لئے حَکَم کا یہ حُکم قاضی پر لازم نہ ہوگا۔

حدود وقصاص میں تحکیم جائز نہیں

ولا يجوز التحكيم في الحدود والقصاص لانه لاولاية لهما على دمهما ولهذا لا يملكان الا باحة فلا يستباح برضاهما قالوا وتخصيص الحدود والقصاص يدل على جواز التحكيم في سائر المجتهدات كالطلاق والنكاح وغيرهما وهو صحيح الا انه لا يفتى به ويقال يحتاج الى حكم المولى دفعاً لتجاسر العوام فيه وان حكماه في دم خطأ فقضى بالدية على العاقلة لم ينفذ حكمه لانه لا ولاية له عليهم اذ لا تحكيم من جهتهم ولو حكم على القاتل بالدية في ماله رده القاضي ويقضي بالدية على العاقلة لانه مخالف لرأيه ومخالف للنص ايضاً الا اذا ثبت القتل باقراره لان العاقلة لا تعقله

ترجمہ اور حدود وقصاص میں حَکَم بنانا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ان دونوں کی ولایت اپنے خون پر نہیں ہے۔ اسی وجہ سے چونکہ دونوں خون مباح کرنے کے مالک نہیں ہیں۔ تو ان کی رضامندی سے بھی خون مباح نہ ہوگا۔ مشائخ نے کہا کہ حدود وقصاص کی تخصیص کرنا تمام مجاہدات، طلاق، نکاح وغیرہ میں حَکَم بنانے کے جواز پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہی صحیح ہے مگر یہ کہ اس پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا۔ اور کہہ دیا جائے گا کہ اس میں قاضی کے حکم کی ضرورت ہے تاکہ اس میں عوام کی دلیری دور رہے۔ اور اگر دو آدمیوں نے قتل خطا میں اس کو حکم بنایا۔ پس

اس نے عاقلہ پر دیت کا فیصلہ دیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ عاقلہ پر اس کی ولایت نہیں ہے۔ کیونکہ ان کی طرف سے حَکَم بنانا نہیں پایا گیا۔ اور اگر حَکَم نے قاتل پر اس کے ذاتی مال میں دیت کا حکم دیا تو قاضی اس کو رد کر دے گا۔ اور عاقلہ پر دیت کا حکم دے گا کیونکہ یہ قاضی کی رائے کے خلاف ہے۔ اور نص کے بھی خلاف ہے مگر جب قاتل کے اقرار سے قتل ثابت ہوا ہو کیونکہ عاقلہ اس دیت کو برداشت نہیں کریں گے۔

تشریح...... صاحب قدوری نے فرمایا ہے کہ حدود و قصاص میں حَکَم بنانا جائز نہیں ہے۔ ہمارے علمائے احناف میں یہ مذہب امام خصافؒ کا ہے۔ اسی کو شیخ ابوالحسن قدوریؒ اور صاحب ہدایہ نے اختیار کیا ہے۔ لیکن یہاں حدود سے وہ حدود مراد ہیں جو خالصۃً اللہ جل شانہٗ کا حق ہیں جیسے حدِ زنا اور حدِ شربِ خمر۔ شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ حدِ قذف اور قصاص میں حَکَم بنانا جائز ہے۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اموال اور اموال کے ہم معنیٰ چیزوں میں حَکَم بنانا جائز ہے۔ لیکن ان کے علاوہ میں جائز نہیں ہے۔ اسی کے قائل امام مالکؒ ہیں۔ حتیٰ کہ حد، لعان، قصاص، قذف، نسب، ولاء چونکہ نہ مال ہیں اور نہ مال کے ہم معنیٰ ہیں۔ اس لئے ان میں حَکَم بنانا جائز نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل...... یہ ہے کہ یہ تمام چیزیں چونکہ احتیاط پر مبنی ہیں اس لئے ان میں فیصلہ صادر کرنے کے لئے قاضی متعین ہوگا۔ حَکَم کا فیصلہ کافی نہ ہوگا۔ اور جب حَکَم کا فیصلہ کافی نہیں ہے تو ان میں حَکَم بنانا بھی جائز نہ ہوگا۔

شمس الائمہ سرخسیؒ کی دلیل...... یہ ہے کہ حدِ قذف اور قصاص کے وصول کرنے کا حق چونکہ مقذوف علیہ اور اولیاء مقتول کو ہے۔ یعنی حدِ قذف اور قصاص یہ دونوں حقوق العباد میں سے ہیں اس لئے قاذف اور مقذوف علیہ اور قاتل اور اولیاء مقتول کو حَکَم مقرر کرنے کا حق بھی حاصل ہوگا۔ اور امام خصاف کے مذہب یعنی حدود و قصاص میں حَکَم مقرر کرنے کے عدمِ جواز پر دلیل یہ ہے کہ حَکَم مقرر کرنے والوں کو اپنی جان اور خون پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کسی کو اپنا خون مباح کرنے کا اختیار نہیں دیا گیا۔ پس جب کسی کو اپنی جان اور خون پر ولایت حاصل نہیں ہے اور اپنا خون مباح کرنے کا اختیار نہیں دیا گیا تو ان کی رضامندی سے ان کا خون مباح نہ ہوگا۔ اور جب رضامندی کے باوجود اپنا خون مباح نہیں ہوا تو قصاص (خون بہانے کے لئے) کسی کو حَکَم مقرر کرنا بھی جائز اور مباح نہ ہوگا۔ صاحب عنایہؒ نے فرمایا کہ صاحبِ ہدایہ کی بیان کردہ یہ دلیل قصاص میں حَکَم مقرر کرنے کے عدمِ جواز پر تو ہو سکتی ہے لیکن حدود میں حَکَم مقرر کرنے کے عدمِ جواز پر نہیں ہو سکتی۔ اس لئے بعض علماء نے دلیل پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ حَکَم کا حُکم چونکہ حَکَم مقرر کرنے والوں کے علاوہ کے حق میں حجت نہیں ہوتا اس لئے حَکَم کے حُکم میں شبہ ہوگا۔ اور چونکہ حدود و قصاص کو شبہات کے ساتھ وصول نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے حَکَم کے حُکم سے حدود و قصاص کو وصول نہیں کیا جائے گا اور جب حَکَم کے حُکم سے حدود و قصاص کو وصول نہیں کیا جا سکتا تو حدود و قصاص میں حَکَم مقرر کرنا بھی ناجائز ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مشائخ متاخرین نے فرمایا کہ شیخ ابوالحسن قدوریؒ کا حدود و قصاص کی تخصیص کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ حدود و قصاص کے علاوہ دوسرے تمام مسائل (طلاق، نکاح وغیرہ) میں حَکَم مقرر کرنا جائز ہے۔ اور یہی صحیح ہے۔ لیکن اس کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا۔ بلکہ یہ کہہ دیا جائے گا کہ اس میں قاضی کے حکم کی ضرورت ہے۔ کیونکہ اگر حَکَم بنانے کے جواز کا فتویٰ دے دیا گیا تو

عوام دلیر اور جری ہو جائیں گے۔ اور ہر شخص اپنی منشاء کے مطابق حکم مقرر کر کے فیصلہ حاصل کرنے کی کوشش کرے گا۔ مثلاً کسی نے ایک بار گی تین طلاقیں دیں حتی کہ ہمارے نزدیک یہ عورت بغیر حلالہ کے جائز نہیں رہی لیکن اگر ان کو حکم مقرر کرنے کے جائز ہونے کا فتویٰ معلوم ہو تو عورت و مرد مل کر ایک شافعی المذہب یا غیر مقلد کو اس معاملہ میں حکم مقرر کر لیں گے اور وہ ایک طلاق واقع ہونے کا حکم دے گا۔ اسی طرح جس شخص کو جس مسئلہ میں ضرورت پیش آئے گی وہ ایسے شخص کو تلاش کرے گا۔ جس کے نزدیک وہ بات جائز ہو۔ پس اس کو حکم بنا کر جواز حاصل کرے گا اگر چہ اس سے پہلے اس کو حرام تصور کرتا ہو۔ اس لئے مشائخ نے کہا کہ حکم بنانا اگر چہ جائز ہے لیکن اس کا فتویٰ نہ دیا جائے۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ اگر دو شخصوں نے قتل خطا میں کسی کو حکم مقرر کیا اور حکم نے عاقلہ (مددگار برادری) پر دیت کا حکم کر دیا تو حکم کا یہ حکم نافذ نہ ہوگا۔ کیونکہ عاقلہ نے چونکہ اس کو اپنی طرف سے حکم مقرر نہیں کیا ہے اس لئے عاقلہ پر حکم کو کوئی ولایت بھی حاصل نہ ہوگی۔ اور جب عاقلہ پر حکم کو کوئی ولایت حاصل نہیں ہے تو عاقلہ پر حکم کا حکم بھی نافذ اور لازم نہ ہوگا۔ اور اگر حکم نے فقط قاتل پر اس کے ذاتی مال سے دیت دینے کا حکم دیا تو قاضی اس حکم کو رد کر دے گا۔ اور عاقلہ پر دیت کا حکم دے گا۔ کیونکہ حکم کا حکم قاضی کے مذہب کے بھی خلاف ہے۔ اور نص حدیث کے بھی خلاف ہے۔ حدیث یہ ہے۔

عن المغيرة بن شعبة ان امرأتين كانتا ضرتين فرحت احدهما الاخرى بحجر اور عمود فسطاط فالقت جنينها فقضى رسول الله ﷺ في الجنين غرة عبد او امة وجعله على عصبة المرأة.

حضرت مغیرہ بن شعبہ فرماتے ہیں کہ دو عورتیں آپس میں سوکنیں تھیں۔ ایک نے دوسری کو پتھر یا خیمہ کی کیل پھینک کر ماری جس سے اس کے پیٹ کا بچہ ساقط ہو گیا اس پر رسول اللہ ﷺ نے پیٹ کے بچہ کے متعلق غرہ یعنی ایک غلام یا باندی بطور دیت دینے کا فیصلہ کیا اور اس کو عورت (قاتلہ) کے عصبہ (عاقلہ) کے ذمہ ڈالا۔

اصل میں یہ واقعہ حمل بن مالک کی دو بیویوں کا ہے۔ پس رسول اللہ ﷺ نے جنین کو مارنے والے کے اولیاء سے فرمایا قوموا فدوہ۔ کھڑے ہو جاؤ اور اس کا خون بہا یعنی دیت ادا کرو۔ ان دونوں حدیثوں کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ دیت عاقلہ پر واجب ہوتی ہے۔ قاتل کے ذاتی مال میں واجب نہیں ہوتی۔ لیکن اگر قتل، قاتل کے اقرار سے ثابت ہوا تو ایسی صورت میں قاتل کے ذاتی مال میں دیت کا حکم کرنا جائز ہے۔ کیونکہ اس صورت میں عاقلہ پر دیت واجب نہیں ہوتی۔ بلکہ قاتل پر واجب ہوتی ہے۔

حکم بینہ کی سماعت کرے اور انکار قسم پر حکم دے دے

ويجوز ان يسمع البينة ويقضى بالنكول وكذا بالاقرار لانه حكم موافق للشرع ولو اخبر باقرار احد الخصمين أو بعدالة الشهود وهما على تحكيمهما يقبل قوله لان الولاية قائمة ولو اخبر بالحكم لا يقبل قوله لانقضاء الولاية كقول المولى بعد العزل

ترجمہ اور حکم کے واسطے جائز ہے کہ وہ بینہ کی سماعت کرے اور انکار قسم پر حکم دے دے اور ایسے ہی اقرار پر حکم دیدے۔ کیونکہ شریعت کے موافق حکم کیا ہے۔ اور اگر حکم نے احد الخصمین کے اقرار کی یا گواہوں کی عدالت کی خبر دی درانحالیکہ دونوں اس کو حکم بنانے پر قائم ہیں

توحَکَم کا قول قبول کیا جائے گا۔ کیونکہ ولایت قائم ہے۔اور اگر حَکَم نے حکم کی خبر دی تو اس کا قول قبول نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کی ولایت ختم ہوگئی جیسے معزول ہونے کے بعد قاضی کا قول قبول نہیں ہوگا۔

تشریح ..... صاحب قدوریؒ نے فرمایا کہ جب دو شخصوں نے کسی کو اپنا حَکَم مقرر کیا تو حَکَم کے لئے یہ بات جائز ہے کہ مدعی اگر بیّنہ پیش کرے تو اس کے بیّنہ کی سماعت کرے۔اور اگر مدعی کے پاس بیّنہ نہ ہونے کی صورت میں مدعٰی علیہ سے قسم دلائے اور مدعی علیہ حق کا انکار کردے تو حَکَم مدعی کے حق میں فیصلہ کردے اسی طرح اگر مدعی علیہ نے مدعی کے حق کا اقرار کرلیا تو اس اقرار پر بھی حَکَم فیصلہ دیدے۔

دلیل یہ ہے کہ بیّنہ کی سماعت، مدعٰی علیہ کے انکارِ قسم پر فیصلہ دینا اور اقرار پر حُکم دینا تینوں باتیں شریعت کے موافق ہیں اور حَکَم شریعت کے موافق ہر کام کرنے کا مجاز ہوتا ہے لہٰذا ان باتوں کے کرنے کا بھی مجاز ہوگا۔

اور اگر حَکَم نے مدعی یا مدعٰی علیہ میں سے کسی ایک سے یہ کہا تو نے میرے پاس اپنے ساتھی کے حق کا اقرار کیا ہے اور اس اقرار کی بنیاد پر فیصلہ دے دیا، یا تیرے خلاف میرے سامنے بیّنہ پیش کردیا گیا اور ان گواہوں کی تعدیل بھی کردی گئی ہے۔پس بیّنہ کی وجہ سے میں نے تیرے خلاف حکم دیدیا ہے تو حَکَم کا یہ قول قبول ہوگا بشرطیکہ دونوں شخص اس کے حَکَم بنانے پر قائم ہوں۔ کیونکہ حَکَم ہونے کی وجہ سے حَکَم کی ولایت باقی ہے چنانچہ جس کے خلاف حَکَم نے فیصلہ دیا ہے اگر اُس نے حَکَم کے پاس اقرار کرنے کا انکار کردے، یا اپنے خلاف بیّنہ قائم ہونے کا انکار کردے تو اس مقضیٰ علیہ کے قول کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا، بلکہ قاضی حَکَم کا قول قبول کرکے اس کا فیصلہ نافذ کرے گا کیونکہ حَکَم جب تک حَکَم ہے قاضی کی طرح حُکم کرنے کا مجاز ہے۔اور اگر حَکَم نے یہ خبر دی کہ میں تیرے خلاف فیصلہ کرچکا ہوں۔تو اس کا یہ قول کہ میں فیصلہ کرچکا ہوں قبول نہ ہوگا کیونکہ حَکَم جب فیصلہ کرچکا تو وہ معزول ہوگیا اور جب معزول ہوگیا تو اس کی ولایت بھی منقطع ہوگئی تو اس کا قول انی حکمت بکذا (میں اس کا حکم کرچکا ہوں) بھی قبول نہ ہوگا۔جیسے معزول ہونے کے بعد قاضی کا قول انی حکمت (میں حکم کرچکا) قبول نہیں کیا جاتا ہے۔

حاکم کا اپنے والدین، بیوی، اولاد کے لئے حکم باطل ہے

وحكم الحاكم لا بويه و زوجته و ولده باطل والمولى وللحكم فيه سواء وهٰذا لانه لا تقبل شهادته لهٰؤلاء لمكان التهمة فكذٰلك لا يصح القضاء لهم بخلاف ما اذا حكم عليهم لانه تقبل شهادة عليهم لانتفاء التهمة فكذا القضاء ولو حكما رجلين لا بد من اجتماعهما لانه امر يحتاج فيه الى الرأى والله اعلم بالصواب

ترجمہ ..... اور حاکم کا حکم اپنے والدین، بیوی، اولاد کے لئے باطل ہے اور اس میں قاضی اور حَکَم دونوں برابر ہیں۔اور یہ اس لئے کہ ان لوگوں کے لئے حاکم کی گواہی تہمت کی وجہ سے قبول نہیں ہے۔ پس اسی طرح ان لوگوں کے واسطے حکم قضاء بھی صحیح نہ ہوگا برخلاف اس کے جب ان لوگوں کے خلاف حکم دیا ہو۔ کیونکہ ان لوگوں کے خلاف اس کی گواہی تہمت کے منتفی ہونے کی وجہ سے قبول کی جاتی ہے۔ پس اسی طرح حکم قضاء بھی۔اور اگر دو شخصوں نے دو آدمیوں کو حَکَم بنایا تو ان دونوں کا جمع ہونا ضروری ہے اس لئے کہ حکم دینا ایسا امر ہے جس

میں اجتہادِ رائے کی ضرورت ہے۔

تشریح..... صاحب قدوری نے کہا کہ حاکم، قاضی ہو یا حَکَم ہو اگر اس نے اپنے والدین یا اولاد یا بیوی کے موافق کوئی حکم دیا تو وہ حکم معتبر نہ ہوگا بلکہ باطل ہوگا۔

دلیل..... یہ ہے کہ قضاء کے لئے اہلیت شہادت شرط ہے یعنی جو شخص شہادت کا اہل ہوگا اور وہی قاضی اور حَکَم بننے کا اہل ہوگا۔ اور چونکہ اندیشہ تہمت کی وجہ سے کسی کی شہادت اس کے والدین، اولاد، اور بیوی کے حق میں مقبول نہیں ہے اس لئے اُن کے حق میں اس کا حکم اور فیصلہ بھی مقبول نہ ہوگا۔ ہاں اگر کسی شخص نے بحیثیت قاضی یا بحیثیت حَکَم اپنے والدین یا اولاد یا بیوی کے خلاف حکم دیا تو اس کو قبول کر لیا جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں امکانِ تہمت نہ ہونے کی وجہ سے ان کے خلاف گواہی قبول کر لی جاتی ہے لہٰذا ان کے خلاف فیصلہ اور حکم بھی قبول کر لیا جائے گا۔ اور اگر دو شخصوں نے دو آدمیوں کو اپنے نزاعی معاملہ میں حَکَم مقرر کیا تو فیصلہ پر دونوں کا اتفاق ضروری ہے کیونکہ بعض معاملات رائے اور مشورے کے محتاج ہوتے ہیں۔ پس مدعی اور مدعی علیہ دونوں شخصوں کا دو آدمیوں کو حَکَم مقرر کرنا اس بات کی علامت ہے کہ دونوں شخص، دونوں حکموں کی رائے سے فیصلہ چاہتے ہیں اور جب مدعی اور مدعی علیہ دونوں اجتماعی طور پر دونوں حَکَموں کی رائے سے فیصلہ چاہتے ہیں تو ان دونوں میں سے اگر ایک حَکَم نے حُکم دیا اور دوسرے نے حُکم نہیں دیا تو یہ حکم جائز اور قابلِ قبول نہ ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔ جمیل احمد عفی عنہ

مسائل شتّی من کتاب القضاء

یہ کتاب القضاء میں سے متفرق مسائل کا بیان ہے

تشریح ۔۔۔ مصنفین کی یہ عادت ہے کہ کسی کتاب یا باب میں اگر کچھ مسائل ذکر کرنے سے رہ گئے ہوں تو ان کو اس کتاب یا باب کے آخر میں ذکر کر دیا جاتا ہے اور اس کا عنوان، مسائل شتی یا مسائل منثورہ یا مسائل متفرقہ رکھا جاتا ہے پس یہاں بھی اسی عادت کے تحت کتاب ادب القاضی کے آخر میں مسائل شتی کے عنوان سے انھیں مسائل کو ذکر کیا جائیگا جو کتاب ادب القاضی کے تحت ذکر کرنے سے رہ گئے ہیں۔ (عنایہ)

بالا خانہ ایک شخص کا اور نیچے کا مکان دوسرے شخص کا ہو نیچے والے کو میخ گاڑنے اور روشن دان بنانے کا حکم

قال واذا كان علو لرجل و سفل لأخر فليس لصاحب السفل ان يتد فيه و تدأولا ينقب فيه كوة عندابي حنيفةؒ معناه بغير رضاء صاحب العلو وقالا يصنع ما لا يضر بالعلو وعلى هٰذا الخلاف اذا اراد صاحب العلوان يبني على علوه قيل ما حكي عنهما تفسير لقول ابي حنيفة فلا خلاف و قيل الاصل عندهما الاباحة لانه تصرف في ملكه والملک يقتضي الاطلاق والحرمة بعارض الضرر فاذا اشكل لم يجز المنع والاصل عنده الحظر لانه تصرف في محل تعلق به حق محترم للغير كحق المرتهن والمستاجر والاطلاق بعارض فاذا اشكل لا يزول المنع على انه لا يعرى عن نوع ضرر بالعلومن توهين بناء او نقضه فيمنع عنه

ترجمہ ۔۔۔ اور اگر بالا خانہ ایک شخص کا اور نیچے کا مکان دوسرے شخص کا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نیچے والے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس میں میخ گاڑے اور نہ اس میں روشندان بنائے۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ بغیر بالا خانہ والے کی رضامندی کے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ جو چیز بالا خانہ کو مضر نہ ہو وہ بنا سکتا ہے۔ اور اسی اختلاف پر جب بالا خانہ والے نے ارادہ کیا کہ وہ اپنے بالا خانہ پر عمارت بنائے۔ کہا گیا کہ صاحبین سے جو روایت ہے وہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی تفسیر ہے۔ پس (دونوں کے درمیان) کوئی اختلاف نہیں ہو گا۔ اور کہا گیا کہ صاحبینؒ کے نزدیک اصل اباحت ہے کیونکہ یہ اپنی ملک میں تصرف ہے۔ اور ملک علی الاطلاق اباحت چاہتی ہے اور حرمت عارضِ ضرر کی وجہ سے ہے۔ پس جب مشتبہ ہو گیا تو ممانعت جائز نہ ہوگی۔ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک اصل ممانعت ہے۔ کیونکہ وہ ایسے محل میں تصرف ہے جس کے ساتھ دوسرے کا حق محترم متعلق ہے جیسے مرتہن اور مستاجر کا حق۔ اور اباحت عارض کی وجہ سے ہے۔ پس جب مشتبہ ہو گیا تو ممانعت زائل نہ ہوگی۔ علاوہ ازیں ایسا کرنا بالا خانہ کی عمارت کمزور کرنے یا توڑنے وغیرہ کے ضرر سے خالی نہیں ہے۔ لہٰذا اس سے منع کیا جائے گا۔

تشریح ۔۔۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر بالا خانہ ایک شخص کا ہو اور نیچے کا مکان دوسرے کا ہو تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نیچے کے

مکان والے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ بالا خانہ والے کی اجازت کے بغیر دیواروں میں میخیں گاڑے اور نہ اس میں روشندان بنائے اور نہ بالا خانہ والے کو اختیار ہے کہ وہ نیچے کے مکان والے کی اجازت کے بغیر اپنے بالا خانہ پر کوئی عمارت تعمیر کرے۔ یا اُس پر مزید کوئی کڑی رکھے جو پہلے سے نہیں تھی۔ یا اس پر پردہ کی دیوار یا بیت الخلا بنائے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ دونوں میں سے ہر ایک کو وہ کام کرنے کا اختیار ہے جو دوسرے کی عمارت کے لئے مضر نہ ہو یعنی نیچے مکان والا ہر وہ چیز بنا سکتا ہے جو بالا خانہ کو مضر نہ ہو اور بالا خانہ والا ہر وہ چیز بنا سکتا ہے جو نیچے کے مکان کے لئے مضر نہ ہو۔ صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ بعض مشائخ کا خیال یہ ہے کہ صاحبینؒ کا قول حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قول کی تفسیر ہے۔ یعنی حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اُسی صورت میں منع کیا ہے جب دوسرے کے مکان کے لئے مضر ہو اور جب مضر نہ ہو تو امام اعظمؒ بھی منع نہیں فرماتے۔ جیسا کہ صاحبینؒ کا قول ہے۔ پس امام صاحبؒ اور صاحبینؒ دونوں کے نزدیک دوسرے کے واسطے اپنے مکان کو ضرر پہنچائے بغیر نیچے مکان والے اور بالا خانہ والے دونوں میں سے ہر ایک کے واسطے اپنے مکان میں تصرف کرنا جائز ہے۔

بعض مشائخ کے اس قول کی دلیل...... یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک اپنی مِلک میں تصرف کرتا ہے اور اپنی ملک میں تصرف کرنا جائز ہے۔ لہٰذا دونوں کے لئے اپنے اپنے مکان میں تصرف کرنا جائز ہوگا۔ اور رہی ممانعت تو وہ اُسی وقت ہو سکتی ہے۔ جبکہ دوسرے کو ضرر ہو۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ صاحبینؒ کا قول حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قول کی تفسیر نہیں ہے بلکہ صاحبین کے نزدیک اصل اباحت ہے۔ کیونکہ نیچے کے مکان والے نے اپنے مکان میں اور بالا خانہ والے نے اپنے مکان میں جو تصرف کیا ہے وہ اپنی ملک میں تصرف کیا ہے۔ اور ملک تقاضہ کرتی ہے کہ مطلقاً تصرف جائز ہو۔ اور تصرف فقط اس صورت میں حرام ہوگا جب دوسرے کو ضرر لاحق ہو۔ یعنی صاحب خانہ کو تصرف کی ممانعت صرف دوسرے کے ضرر کی وجہ سے ہو سکتی ہے۔ لیکن جب یہ امر مشتبہ ہو گیا کہ احدہما کے اپنے مکان میں تصرف کی وجہ سے دوسرے کو ضرر ہوگا یا نہیں تو اس کو تصرف کرنے سے منع کرنا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ تصرف کی اباحت تو یقین کے ساتھ ثابت ہے۔ اور ممانعت شک کے ساتھ ثابت ہے اور یقین چونکہ شک کی وجہ سے زائل نہیں ہوتا اس لئے ضرر مشتبہ ہونے کی صورت میں اباحت، جو یقینی امر ہے وہ مشکوک ممانعت کی وجہ سے زائل نہ ہوگی۔ اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصل، ممانعت ہے۔ کیونکہ جب نیچے کے مکان والے نے نیچے کے مکان میں تصرف کیا تو اُس نے ایسے محل میں تصرف کیا ہے جس کے ساتھ دوسرے یعنی بالا خانہ والے کا حق محترم متعلق ہے۔ اور اسی طرح جب بالا خانہ والے نے بالا خانہ میں تصرف کیا تو اس نے بھی ایسے محل میں تصرف کیا ہے۔ جس کے ساتھ دوسرے یعنی نیچے کے مکان والے کا حق محترم متعلق ہے اور دوسرے کے حق کا کسی کی ملک کے ساتھ متعلق ہونا، مالک کو اپنی اُس مِلک میں تصرف کرنے سے روکتا ہے جیسے مرتہن کا حق، شئی مرہونہ میں مالک کو تصرف کرنے سے روکتا ہے۔ اور اجرت پر لینے والے کا حق شئی مستاجر میں مالک کو تصرف کرنے سے روکتا ہے۔ یعنی جو چیز مرتہن کے پاس بطور رہن ہو یا مُستاجر کے پاس بطور اجارہ ہو تو چونکہ اُس کے ساتھ مُرتہن یا مستاجر کا حق متعلق ہو گیا اس لئے مالک کو اس میں تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ پس اسی طرح نیچے کے مکان کے ساتھ چونکہ بالا خانہ والے کا حق متعلق ہو گیا ہے اس لئے نیچے کے مکان والے کو اپنے نیچے کے مکان میں تصرف کا اختیار نہ ہوگا اور بالا خانہ کے ساتھ چونکہ نیچے کے مکان والے کا حق متعلق ہو گیا ہے اس لئے بالا خانہ کے مالک کو بالا خانہ میں تصرف کا اختیار نہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ اصل، تصرف کا ممنوع ہونا ہے۔ اور اباحت رضامندی کے عارض ہونے کی وجہ سے

ہے یعنی نیچے کا مکان یا بالا خانہ والے کو اپنے مکان میں تصرف کا اختیار اسی وقت ہے جب اس کا ساتھی راضی ہو۔ پس اگر ساتھی کی رضا اور عدم رضا مشتبہ ہوگئی تو حکم اپنی اصل یعنی ممانعت پر باقی رہے گا۔ کیونکہ تصرف کی ممانعت جو اصل اور یقینی چیز ہے وہ مشکوک اور مشتبہ "اباحت" سے زائل نہ ہوگی۔ علاوہ ازیں نیچے کے مکان میں تصرف کی وجہ سے بالا خانہ کے ٹوٹنے یا کمزور ہونے کے ضرر کا بھی امکان ہے۔ اور بالا خانہ میں تصرف کی وجہ سے نیچے کے مکان میں بھی ضرر کا امکان ہے۔ اور اپنے فائدہ کے لئے کسی کو ضرر پہنچانا شرعاً جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے **لاضرر ولا ضرار فی الاسلام** لہذا نیچے کے مکان والے کو اپنے نیچے کے مکان میں بالا خانہ کو ضرر پہنچانے کے لئے تصرف کرنا ناجائز اور ممنوع ہوگا۔ اور بالا خانہ والے کو اپنے بالا خانہ میں نیچے کے مکان کو ضرر پہنچانے کے لئے تصرف کرنا ناجائز اور ممنوع ہوگا۔

گلی مستطیلہ ہو جس سے دوسری مستطیل گلی نکلی حالانکہ وہ آر پار نہیں تو پہلی گلی والوں کو دوسری گلی میں دروازہ کھولنے کا پہنچا اختیار نہیں ہوگا

قال واذا كانت زائغة مستطيلة تنشعب منها زائغة مستطيلة وهي غير نافذة فليس لاهل الزائغة الاولى ان يفتحوا بابا في الزائغة القصوى لان فتحه للمرور ولاحق لهم في المرور اذ هو لا هلها خصوصا حتى لايكون لاهل الاولى فيما بيع فيها حق الشفعة بخلاف النافذة لان المرور فيها حق العامة قيل المنع من المرور لا من فتح الباب لانه رفع جداره والاصح ان المنع من الفتح لأن بعد الفتح لا يمكنه المنع من المرور في كل ساعة ولانه عساه يدعي الحق في القصوى بتركيب الباب

ترجمہ ۔۔۔ اور اگر ایک زائغہ (سڑک، راستہ، کوچہ، گلی) مستطیلہ ہو جس سے دوسرا زائغہ مستطیلہ نکلا ہو۔ حالانکہ وہ نافذہ (آر پار) نہیں ہے تو زائغہ اولیٰ والوں کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ زائغہ سفلیٰ میں دروازہ کھولیں۔ اس لئے کہ دروازہ کھولنا تو گذرنے کے لئے ہے حالانکہ زائغہ اولیٰ والوں کو گذرنے کا حق نہیں ہے۔ اس لئے کہ زائغہ سفلیٰ خاص کر زائغہ سفلیٰ والوں کا حق ہے حتی کہ زائغہ سفلیٰ میں جو مکان فروخت ہوں گے ان میں زائغہ اولیٰ کے لئے حق شفعہ نہ ہوگا برخلاف زائغہ نافذہ کے کیونکہ اس میں عام لوگوں کو گذرنے کا حق ہے۔ کہا گیا کہ گذرنے سے منع کیا گیا ہے نہ کہ دروازہ کھولنے سے۔ اس لئے کہ دروازہ کھولنا تو اپنی دیوار کو توڑنا ہے۔ اور اصح یہ ہے کہ ممانعت دروازہ کھولنے سے ہے۔ کیونکہ دروازہ کھلنے کے بعد ہر وقت گذرنے سے منع کرنا ممکن نہ ہوگا۔ اور اس لئے کہ بہت ممکن ہے کہ وہ دروازہ لگا کر زائغہ سفلیٰ میں کسی حق کا دعویٰ کردے۔

تشریح ۔۔۔ زائغہ، وہ کوچہ اور سڑک جو بیچ روڈ سے نکلا ہو۔

مسئلہ یہ ہے کہ اگر محلہ میں کوئی سڑک اور راستہ لمبا ہو خواہ نافذہ (آر پار) ہو یا غیر نافذہ ہو یعنی آر پار نہ ہو بلکہ ایک طرف سے بند ہو۔

زائغہ نافذہ کی صورت اس طرح ہوگی۔

مین روڈ

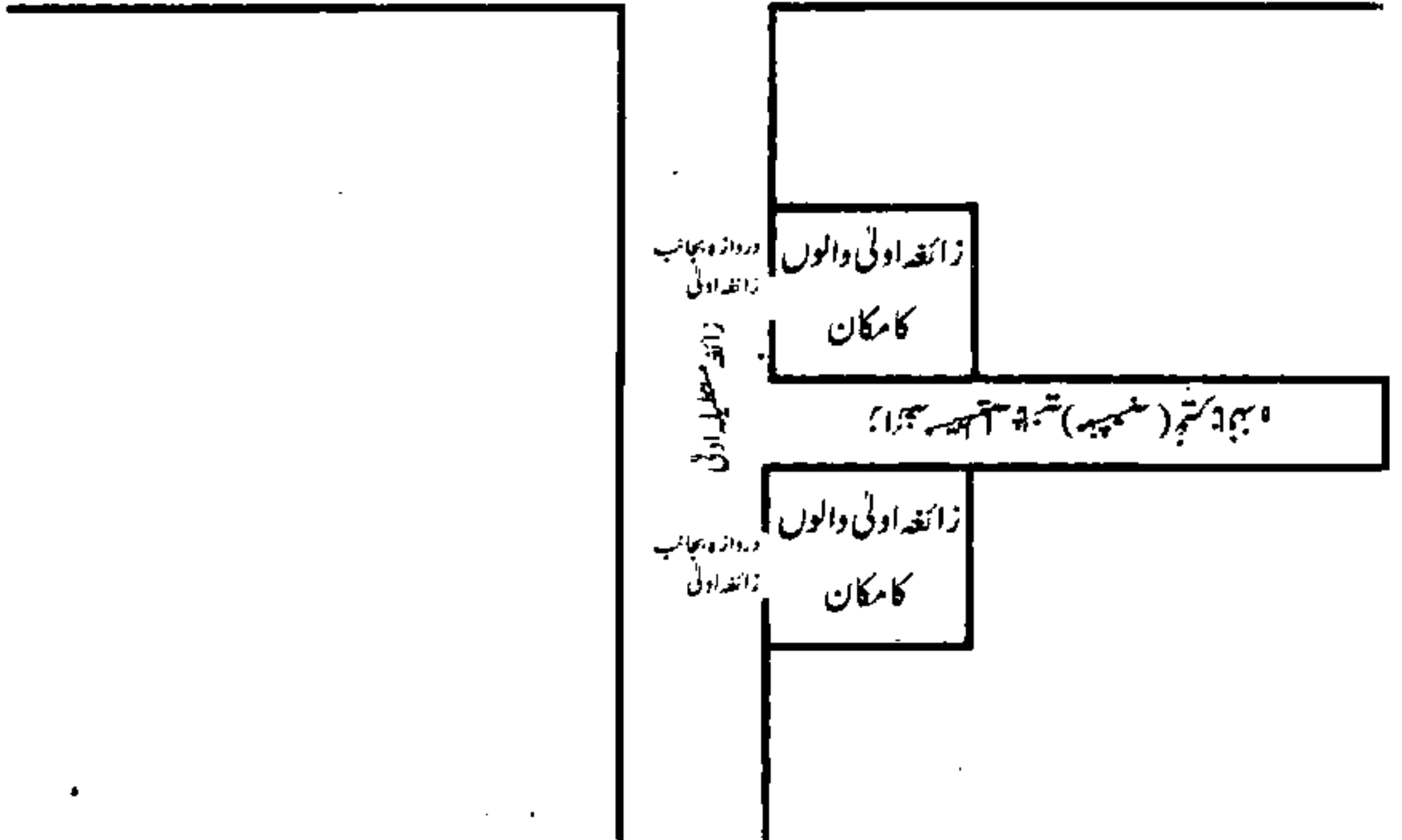
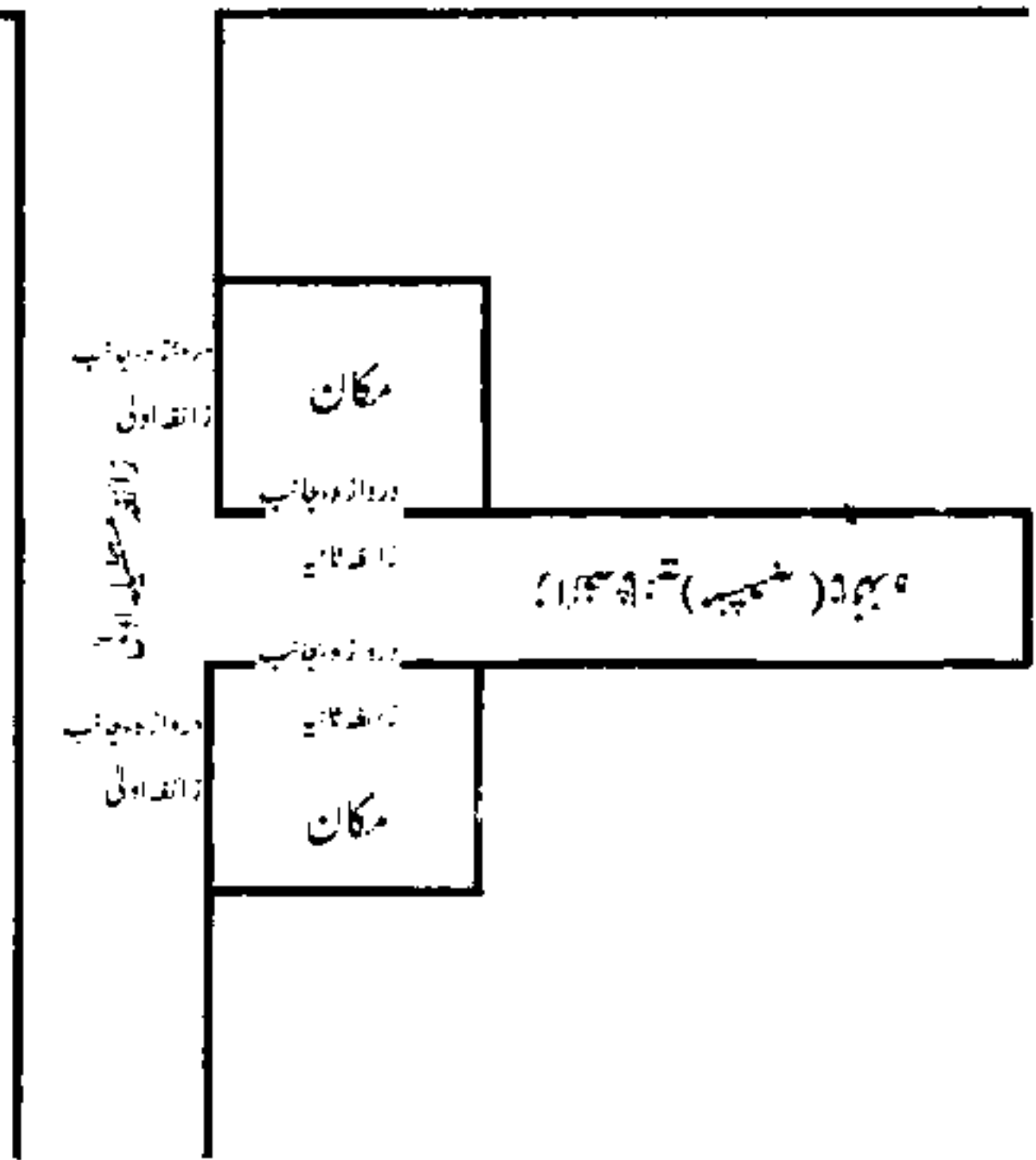
زائغہ نافذہ

اورزائغہ غیرنافذہ کی شکل اس طرح ہوگی۔

مین روڈ

زائغہ غیر نافذہ

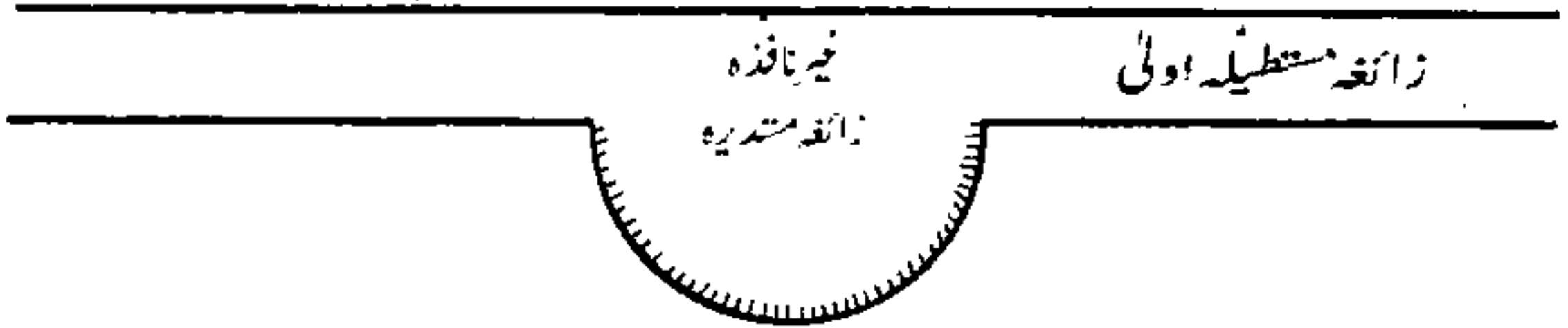
بہر حال اگر کوئی زائغہ مستطیلہ ہوخواہ نافذہ ہو یاغیرنافذہ ہواُس سے دوسرا زائغہ مستطیلہ نکلا ہو اور وہ دوسرا زائغہ غیر نافذہ ہوتو زائغہ اولی میں سے وہ شخص جس کا مکان دوسرے زائغہ یعنی زائغہ منشعبہ کے کونے پر پڑتا ہواس کو زائغہ منشعبہ کی طرف دروازہ کھولنے کا شرعی حق نہ ہوگا۔

اس کی پوری شکل یہ ہے۔

اس کی دلیل ...... یہ ہے کہ دروازہ آمدورفت کے لئے کھولا جاتا ہے حالانکہ زائغہ اولیٰ والوں کو زائغہ ثانیہ (منشعبہ) میں آمدورفت کا کوئی حق نہیں ہے۔ زائغہ ثانیہ تو خاص کر انھیں لوگوں کے لئے ہے جو اس میں آباد ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ زائغہ ثانیہ میں اگر کوئی زمین یا مکان فروخت ہوا تو زائغہ اولیٰ والوں کو اس میں حقِ شفعہ حاصل نہیں ہوتا۔ زائغہ اولیٰ والوں کو شفعہ کا حق نہ ہونا اس بات کی کھلی علامت ہے کہ زائغہ ثانیہ (منشعبہ) کی طرف زائغہ اولیٰ والوں کو کسی طرح کا کوئی حق نہیں ہے اور جب زائغہ اولیٰ والوں کو زائغہ ثانیہ میں کسی طرح کا کوئی حق حاصل نہیں ہے تو زائغہ اولیٰ والوں کو زائغہ ثانیہ میں دروازہ کھولنے کا حق بھی حاصل نہ ہوگا۔ ہاں اگر زائغہ ثانیہ (منشعبہ) نافذہ ہو یعنی اس کے آخر سے راستہ نکل گیا ہو راستہ بند نہ ہو تو اس میں زائغہ اولیٰ والوں کو دروازہ کھولنے اور آمدورفت کا پورا پورا حق ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں زائغہ ثانیہ نافذہ میں عام لوگوں کو آمدورفت کا حق حاصل ہے۔ خاص طور پر زائغہ ثانیہ والوں کا حق نہیں ہے اور جب عام لوگوں کو آمدورفت کا حق ہے تو زائغہ اولیٰ والوں کو بھی آمدورفت کا حق ہوگا۔ اور جب زائغہ اولیٰ والوں کو آمدورفت کا حق ہے تو ان کو زائغہ ثانیہ کی طرف دروازہ کھولنے کا حق بھی حاصل ہوگا۔ زائغہ ثانیہ (منشعبہ) نافذہ کی شکل یہ ہے۔

صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ زائغہ ثانیہ (منشعب) غیر نافذہ کے بارے میں یہ جو کہا گیا ہے کہ زائغہ اولی والوں کے لئے زائغہ ثانیہ کی طرف دروازہ کھولنے کا حق حاصل نہیں ہے بقول بعض مشائخ اس کا مطلب یہ ہے کہ زائغہ اولی والوں کی زائغہ ثانیہ غیر نافذہ میں آمدورفت ممنوع ہے۔ زائغہ اولی والوں کے لئے زائغہ ثانیہ غیر نافذہ کی طرف دروازہ کھولنا ممنوع نہیں ہے کیونکہ دروازہ کھولنا تو اپنی دیوار کے ایک حصہ کو توڑنے کا نام ہے حالانکہ اس کے لئے اپنی پوری دیوار کو توڑنے کا حق ہے۔ تو ایک حصہ کو توڑنے کا حق بدرجہ اولی ہو گا۔ لیکن اصح یہ ہے کہ زائغہ اولی والوں کو زائغہ ثانیہ کی طرف دروازہ کھولنے سے منع کیا گیا ہے۔ کیونکہ دروازہ کھلنے کے بعد ہر وقت آمدورفت سے روکنا اور اس کی نگرانی کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ اس لئے آمدورفت سے منع کرنے کے لئے دروازہ کھولنا ہی ممنوع ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر زائغہ اولی والوں کو زائغہ ثانیہ کی طرف دروازہ کھولنے اور دروازہ لگانے کی اجازت دیدی گئی تو یہ اندیشہ ہمہ وقت رہے گا کہ زائغہ اولی والے کچھ زمانہ گذرنے پر زائغہ ثانیہ میں آمدورفت کے حق کا یا شفعہ وغیرہ کے حق کا دعویٰ نہ کر بیٹھیں اور اس میں زائغہ ثانیہ والوں کا کھلا نقصان ہے۔ اس لئے زائغہ ثانیہ غیر نافذہ کی طرف زائغہ اولی والوں کو دروازہ کھولنے سے منع کیا گیا ہے۔

اگر زائغہ ثانیہ مستدیرہ ہو جس کے دونوں کنارے ملے ہوئے ہوں تو زائغہ اولی والوں کو اختیار ہے

وان كانت مستديرة قد لزق طرفاها فلهم ان يفتحوا بابا لان لكل واحد منهم حق المرور في كلها اذهي ساحة مشتركة ولهذا يشتركون في الشفعة اذا بيعت دار منها

ترجمہ اور اگر زائغہ ثانیہ مستدیرہ ہو جس کے دونوں کنارے ملے ہوں تو زائغہ اولیٰ والوں کو یہ اختیار ہے کہ وہ (زائغہ مستدیرہ) کی طرف دروازے کھولیں۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کو پورے میں آمد و رفت کا حق ہے اس لئے کہ یہ ایک مشترک صحن ہے۔ اور اسی وجہ سے اگر اس میں سے کوئی مکان فروخت کیا گیا تو شفعہ میں سب شریک ہوتے ہیں۔

تشریح صاحب قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زائغہ مستطیلہ اولیٰ سے دوسرا زائغہ مستدیرہ نکلا جس کے دونوں کنارے زائغہ مستطیلہ اولیٰ سے ملے ہوں اور یہ زائغہ مستطیلہ اولیٰ غیر نافذہ ہو تو زائغہ مستطیلہ اولیٰ اور زائغہ مستدیرہ ثانیہ کے ہر باشندہ کو یہ اختیار ہے کہ وہ اپنا دروازہ جس طرف چاہے کھولے۔ کیونکہ یہ صحن چونکہ سب کے لئے مشترک ہے اس لئے ان میں سے ہر ایک کو آمد و رفت کا حق حاصل ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ اس پوری گلی میں اگر کوئی مکان فروخت ہوا تو شریعت کے مطابق شفعہ میں سب شریک ہوں گے۔ اس کی صورت یہ ہے۔

یہ چھوٹے چھوٹے نشانات مکانات کے دروازے ہیں۔

مدعی نے مکان میں دعویٰ کیا جس کے قبضہ میں مکان ہے اس نے انکار کر دیا پھر منکر نے مدعی سے اس دعویٰ میں صلح کر لی تو یہ جائز ہے

قال ومن ادعى في دار دعوى وانكرها الذي هي في يده ثم صالحه منها فهو جائز وهي مسالة الصلح على الانكار وسنذكرها في الصلح ان شاء الله تعالى والمدعى وان كان مجهولاً فالصلح على معلوم عن مجهول جائز عندنا لانه جهالةٌ في الساقط فلا يفضي الى المنازعة على ما عرف

ترجمہ اور اگر کسی نے ایک مکان میں دعویٰ کیا اور وہ شخص جس کے قبضہ میں مکان ہے اس نے انکار کیا پھر منکر نے مدعی سے اس دعویٰ کے سلسلہ میں صلح کر لی تو یہ جائز ہے اور یہ انکار پر صلح کرنے کا مسئلہ ہے۔ اور ہم اس کو انشاء اللہ کتاب الصلح میں ذکر کریں گے اور مدعی اگر چہ مجہول ہے لیکن معلوم پر مجہول کے بارے میں صلح کرنا ہمارے نزدیک جائز ہے۔ کیونکہ یہ جہالت ایسی چیز میں ہے جو ساقط ہے اس لئے یہ مفضی الی المنازعہ نہ ہوگا۔ چنانچہ کتاب الصلح میں مذکور ہے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک مکان مثلاً خالد کے قبضہ میں ہے مگر حامد نے دعویٰ کیا کہ اس مکان میں میرا بھی حق ہے لیکن یہ بیان نہیں کیا کہ کتنا حق ہے۔ اور قابض نے حامد کے دعویٰ کا انکار کر دیا پھر قابض (خالد) نے مدعی (حامد) سے اس حق کے بارے میں صلح کر لی۔ مثلاً قابض، مدعی کے حق کے پانچسو روپیہ ادا کرنے کے لئے آمادہ ہو گیا اور مدعی نے اس کو قبول کر لیا تو یہ صلح جائز ہے اور اس مسئلہ

کا نام "مسئلہ "صلح عن الانکار" ہے۔ اس کو تفصیل کے ساتھ کتاب الصلح میں ذکر کیا جائے گا۔

لیکن اگر یہ سوال کیا جائے کہ یہاں "مدعیٰ" (جس چیز کے بارے میں دعویٰ کیا گیا ہے) مجہول ہے۔ اور صحتِ دعویٰ کے لئے مدعیٰ کی مقدار کا معلوم ہونا شرط ہے تو مدعیٰ مجہول ہونے کی صورت میں صلح کرنا کس طرح درست ہوگا۔ یعنی صلح، مدعیٰ کے دعویٰ پر مرتب ہے اور مدعیٰ مجہول ہونے کی وجہ سے دعویٰ صحیح نہیں ہوا تو اس پر صلح کس طرح مرتب ہو سکتی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مدعیٰ اگر چہ مجہول ہے لیکن ہمارے نزدیک مجہول کے بارے میں معلوم چیز پر صلح کرنا جائز ہے۔ اور یہ اس لئے جائز ہے کہ مدعیٰ جو مجہول ہے وہ صلح کے نتیجہ میں قابض کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اور ایسی جہالت جو ساقط ہونے والی چیز میں ہو وہ جھگڑا پیدا نہیں کرتی۔ حالانکہ مانع جواز وہ جہالت ہے جو جھگڑا پیدا کرے۔ پس جب یہ جہالت مفضی الی المنازعہ نہیں ہے تو یہ صلح بھی جائز ہوگی۔

کسی نے ایک شخص کے مقبوضہ مکان میں دعویٰ کیا کہ یہ مکان مالک نے مجھے فلاں وقت میں ہبہ کر دیا ہے اس سے بیّنہ کا مطالبہ کیا گیا۔ مدعی نے کہا کہ اس نے ہبہ سے انکار کر دیا میں نے مکان اس سے خرید لیا اور خرید نے پر بیّنہ قائم کر دیے تو ہبہ کے بیّنہ قابل قبول نہیں ہوں گے

قال ومن ادعى داراً في يد رجل انه وهبها له في وقتٍ فسئل البينة فقال جحد في الهبة فاشريتها واقام المدعي البينة على الشراء قبل الوقت الذى يدعي فيه الهبة لاتقبل بينته لظهور التناقض اذ هو يدعي الشراء بعد الهبة وهم يشهدون به قبلها ولو شهدوا به بعدها تقبل لوضوح التوفيق ولو كان ادعى الهبة ثم اقام البينة على الشراء قبلها ولم يقل جحدفي الهبة فاشتريتها لم تقبل ايضاً ذكره في بعض النسخ لان دعوى الهبة اقرار منه بالملک للواهب ودعوى الشراء رجوعٌ منه فعدمنا قضاً بخلاف ما ادعى الشراء بعد الهبة لانه تقرير ملكه عندها

ترجمہ ... اور اگر کسی نے ایک آدمی کے مقبوضہ مکان میں دعویٰ کیا کہ اُس نے یہ مکان فلاں وقت مجھ کو ہبہ کر دیا ہے پس اس سے بیّنہ طلب کیا گیا تو مدعی نے کہا کہ اس نے ہبہ کا انکار کر دیا تو میں نے اس سے اُس مکان کو خرید لیا ہے۔ اور مدعی نے خرید نے پر اُس وقت سے پہلے بیّنہ قائم کر دیا جس وقت وہ ہبہ کا دعویٰ کرتا ہے تو اُس کا بیّنہ قبول نہیں کیا جائیگا۔ کیونکہ تناقض ظاہر ہے۔ اس لئے کہ مدعی ہبہ کے بعد خرید کا دعویٰ کرتا ہے اور گواہ ہبہ سے پہلے خرید نے کی شہادت دیتے ہیں اور اگر گواہ ہبہ کے بعد خرید نے کی گواہی دیدے تو گواہی قبول کر لی جاتی ہے کیونکہ توفیق ظاہر ہے۔ اور اگر ہبہ کا دعویٰ کیا پھر ہبہ سے پہلے خرید نے پر بیّنہ قائم کیا اور یہ نہ کہا کہ اس نے مجھے ہبہ سے انکار کر دیا تھا پھر میں نے اس کو خرید لیا تو بھی بیّنہ قبول نہیں کیا جائے گا۔ ایسا ہی بعض نسخوں میں مذکور ہے۔ اس لئے کہ ہبہ کا دعویٰ کرنا مدعی کی طرف سے ہبہ کرنے والے کی ملک کا اقرار ہے اور خرید نے کا دعویٰ کرنا اس اقرار سے رجوع ہے تو وہ تناقض کا مدعی شمار ہوگا۔ برخلاف اس کے جب ہبہ کے بعد خرید کا دعویٰ کیا ہو۔ کیونکہ یہ ہبہ کے وقت ہبہ کرنے والے کی ملک ثابت کرتا ہے۔

تشریح ...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً حامد نے دوسرے مثلاً خالد کے مقبوضہ مکان کے بارے میں یہ دعویٰ کیا کہ خالد اپنا یہ مکان پندرہ محرم ۱۴۰۸ھ میں مجھ کو ہبہ کر کے سپرد کر چکا ہے مگر قابض یعنی خالد نے حامد کے اس دعویٰ کا انکار کر دیا تو قاضی نے مدعی یعنی حامد سے بیّنہ کا مطالبہ کیا پس مدعی نے کہا کہ میرے پاس ہبہ پر تو بیّنہ موجود نہیں ہے البتہ خرید کرنے پر بیّنہ موجود ہے اس طور پر کہ ہبہ اور تسلیم کے بعد واہب (ہبہ کرنے والے) نے اپنا مکان واپس لے لیا اور بطور ہبہ دینے سے انکار کر دیا تو میں نے خالد سے وہ مکان خرید لیا تھا۔ چنانچہ خرید نے پر بیّنہ بھی موجود ہے پس مدعی یعنی حامد نے مذکورہ مکان خریدنے پر گواہ پیش کر دیئے۔ اور ان گواہوں نے گواہی دی کہ مدعی یعنی حامد نے یہ مکان خالد سے یکم محرم ۱۴۰۸ھ کو خریدا ہے۔ حاصل یہ کہ گواہوں نے خریداری مکان کا وہ وقت بیان کیا جو وقت یعنی یکم محرم اُس وقت یعنی ۱۵ محرم سے پہلے ہے جس میں ہبہ کا دعویٰ کرتا ہے تو مدعی کا یہ بیّنہ قبول نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ مذکورہ صورت میں دعویٰ اور شہادت کے درمیان تناقض ہے اور تناقض اس لئے ہے کہ مدعی نے خریداری کا دعویٰ ہبہ کے بعد کیا ہے بایں طور کہ مدعی نے کہا جحدنی الھبة فاشتر یتھا منہٗ۔ اس نے ہبہ کا انکار کیا تو میں نے اُس سے اس مکان کو خرید لیا ہے۔ فاشتر یتہ کا فاء، تعقیب کے لئے ہے اور فاء تعقیبیہ اس کو کہتے ہیں جس کا مابعد، ماقبل پر مرتب ہو یعنی اس کا مابعد وجوداً مؤخر ہوتا ہے اور اس کا ماقبل وجوداً مقدم ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ مدعی یعنی حامد ہبہ کے بعد خرید کرنے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور اگر گواہوں نے ہبہ سے پہلے خریدنے کی گواہی دی ہے تو گواہوں کی گواہی مدعی کے دعویٰ کے مخالف ہوئی۔ اور دعویٰ اور گواہی کے درمیان تناقض اور اختلاف کی صورت میں گواہی چونکہ قبول نہیں کی جاتی۔ اس لئے اس صورت میں بھی مدعی یعنی حامد کا بیّنہ قبول نہ ہوگا۔ اور اگر مدعی کے گواہوں نے ہبہ کے بعد خریدنے کی گواہی دی ہو یعنی مدعی (حامد) جس وقت میں ہبہ کا دعویٰ کرتا ہے اس کے بعد خریدنے پر گواہی دی ہو۔ مثلاً یہ گواہی دی کہ مدعی (حامد) نے یہ مکان خالد سے بیس ۲۰ محرم ۱۴۰۸ھ کو خریدا ہے تو اس صورت میں مدعی کے دعویٰ اور گواہوں کی گواہی میں چونکہ کوئی تناقض اور اختلاف نہیں ہے اس لئے اس گواہی کو قبول کر لیا جائے گا۔ صاحب عنایہؒ نے فرمایا کہ ہدایہ کے موجودہ نسخہ میں لفظ قبلھا اور بعدھا ہے۔ اس نسخہ کے مطابق "ھا" ضمیر کا مرجع "ہبہ" ہوگا۔ اور بعض نسخوں میں قبلہ، اور بعدہٗ ہے۔ اس نسخہ کے مطابق ضمیر مذکر کا مرجع عقد ہبہ یا وقت ہبہ ہوگا۔ صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ اگر مدعی یعنی حامد نے ہبہ کا دعویٰ کیا پھر عقد ہبہ سے پہلے خریدنے پر بیّنہ قائم کیا یعنی حامد نے کہا کہ خالد اپنا یہ مکان ۱۵ محرم ۱۴۰۸ھ کو میرے لئے ہبہ کر چکا ہے پھر حامد نے جو گواہ پیش کئے تو انہوں نے گواہی دی کہ حامد نے یہ مکان یکم محرم ۱۴۰۸ھ کو خالد سے خریدا ہے البتہ مدعی (حامد) نے یہ نہیں کہا "جحدنی الھبة فاشتر یتھا" تو اس صورت میں بھی مدعی کا بیّنہ قبول نہ کیا جائے گا۔ جامع صغیر کے بعض نسخوں میں اسی طرح مذکور ہے۔

اس کی دلیل ...... یہ ہے کہ مدعی یعنی حامد کا ہبہ کا دعویٰ کرنا، اس بات کا اقرار کرنا ہے کہ ہبہ سے پہلے یعنی یکم محرم کو خریدنے کا دعویٰ کرنا اپنے سابقہ اقرار سے رجوع کرنا ہے۔ یعنی حامد کا یہ دعویٰ کرنا کہ میں یکم محرم کو خالد سے اس کا مکان خرید چکا ہوں اس بات کا دعویٰ ہے کہ خالد ۱۵ محرم کو اس مکان کا مالک نہیں تھا۔ حالانکہ حامد اس سے پہلے ۱۵ محرم کو خالد کے مالک ہونے کا اقرار کر چکا ہے۔ پس اس صورت میں مدعی کے دعاوی اور اقوال میں چونکہ تناقض ہے اس لئے نہ اس کا خرید کرنے کا دعویٰ معتبر ہوگا اور نہ اس پر گواہی معتبر ہوگی۔ ہاں اگر مدعی (حامد) نے ہبہ کے بعد خریداری مکان کا دعویٰ کیا مثلاً ہبہ کا دعوی ۱۵ محرم میں تھا۔ اور خریدنے کے بارے میں یہ دعوی کیا کہ میں نے یہ مکان ۲۰ محرم میں خریدا ہے تو اس صورت میں دعوی شراء اور اس پر بیّنہ قبول کر لیا جائے گا۔ کیونکہ ۲۰ محرم کو خریدنے کا دعویٰ ۱۵ محرم میں

خالد کی ملک کو ثابت کرتا ہے۔ پس جب یہ دعویٰ کیا کہ خالد اپنا مکان ۱۵ محرم کو میرے لئے ہبہ کر چکا ہے تب بھی حامد نے خالد کے مالک ہونے کا اقرار کیا اور جب یہ دعویٰ کیا کہ ۲۰ محرم کو میں نے یہ مکان خالد سے خریدا ہے تو بھی ۱۵ محرم تا ۲۰ محرم خالد کے مالک ہونے کا اقرار کیا ہے۔ اور جب دونوں دعووں میں خالد کی ملک کا اقرار ہے تو خالد کے لئے دعاوی اور اقوال میں کوئی تناقض نہ رہا اور جب خالد کے دعووں میں تناقض نہ رہا تو خالد کا دعویٰ اور اُس پر بینہ قبول کرنے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ خریدنے کا دعویٰ وقت ہبہ کے بعد بھی باطل ہے۔ کیونکہ مدعی یعنی حامد نے پہلے یہ دعویٰ کیا کہ میں اس مکان کا مالک ہبہ کے ذریعہ ہوا ہوں۔ اور پھر یہ دعویٰ کیا کہ میں اس مکان کا مالک خرید کرنے سے ہوا ہوں۔ تو گویا اس نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے خالد سے وہ مکان خریدا ہے جس کا میں بذریعہ ہبہ مالک ہو چکا ہوں حالانکہ یہ بالکل باطل ہے۔ کیونکہ ان دونوں دعووں میں تناقض ہے اور جب تناقض ہے تو بھی مدعی یعنی حامد کا دعویٰ شراء اور اس پر بینہ قبول نہ ہونا چاہئے تھا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جب خالد نے ہبہ کا انکار کیا تو گویا ہبہ کو فسخ کر دیا اور جب حامد نے خالد سے مذکورہ مکان خریدنے کا اقدام کیا تو گویا حامد بھی فسخِ ہبہ پر راضی ہو گیا تو یہ فسخ واہب (خالد) اور موہوب لہٗ (حامد) دونوں کی رضامندی سے ہوا اور جب باہمی رضامندی سے عقد ہبہ فسخ ہو گیا تو مدعی یعنی حامد بذریعہ ہبہ اس مکان کا مالک نہ رہا۔ اور جب مدعی یعنی حامد بذریعہ ہبہ اس مکان کا مالک نہ رہا تو مدعی (حامد) کی طرف سے اُس مکان کو خریدنا پایا گیا جس کا وہ مالک نہ تھا۔ اور مشتری جس چیز کا پہلے سے مالک نہ ہو اس کو خریدنا شرعاً درست ہے۔ لہٰذا مدعی (حامد) کا بھی مذکورہ مکان کو خریدنا درست ہوگا۔ اور جب مدعی (حامد) کا مذکورہ مکان کو خریدنا درست ہے تو خریداری کا دعویٰ بھی صحیح ہوگا۔ اور جب دعویٰ صحیح ہے تو اس پر پیش کردہ بینہ بھی قبول ہوگا۔

ایک نے کہا کہ تو نے مجھ سے یہ باندی خریدی، دوسرے نے انکار کیا، بائع نے خصومت نہ کرنے کا پختہ ارادہ کیا، بائع کے لئے اس باندی سے وطی کرنا حلال ہے

ومن قال لأخر اشتريت مني هٰذه الجارية فانكر الأخر ان اجمع البائع على ترك الخصومة وسعه ان يطأها لان المشترى لما جحد كان فسخا من جهته اذ الفسخ يثبت به كما اذا تجاحدا فاذا عزم البائع على ترك الخصومة تم الفسخ و بمجرد العزم وان كان لا يثبت الفسخ فقداقترن بالفعل وهو امساك الجارية ونقلها وما يضاهيه ولانه لما تعذر استيفاء الثمن من المشترى فات رضاء البائع فيستبدّ بفسخه

ترجمہ ...... اور اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ تو نے یہ باندی مجھ سے خریدی تھی اور دوسرے نے انکار کیا۔ پس اگر بائع نے خصومت نہ کرنے کا پختہ ارادہ کر لیا تو بائع کے لئے اُس باندی سے وطی کرنا حلال ہے۔ اس لئے کہ مشتری نے جب انکار کر دیا تو اس کی طرف سے فسخ ہو گیا۔ کیونکہ اس سے فسخ ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ جب دونوں انکار کر دیں۔ پس جب بائع نے ترکِ خصومت کا عزم کر لیا تو فسخ پورا ہو گیا۔ اور محض عزم کرنے سے اگرچہ فسخ ثابت نہیں ہوتا لیکن (یہاں) ایک فعل کے ساتھ مقارن ہو گیا اور وہ باندی کو روک لینا اور اس کو اپنے گھر لے آنا اور اس کے مشابہ ہے۔ اور اس لئے کہ جب مشتری سے ثمن وصول کرنا متعذر ہو گیا تو بائع کی رضامندی فوت ہو گئی اور وہ اس کو فسخ کرنے میں مستقل ہے۔

تشریح ...... صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے سے کہا کہ تو نے میری اس باندی کو خریدا تھا مگر مشتری نے اس کا انکار کر دیا تو

اب اگر بائع نے یہ عزم کرلیا کہ میں مشتری کے ساتھ نالش اور خصومت نہ کروں گا تو بائع کے لئے اس باندی کے ساتھ وطی کرنا حلال ہے۔اور بعض حضرات نے کہا کہ بائع دل سے عزم کے ساتھ زبان سے بھی یہ کہہ لے کہ میں مشتری کے ساتھ خصومت نہ کروں گا تو بائع کے لئے اس باندی سے وطی کرنا حلال ہے۔

دلیل یہ ہے کہ مشتری نے جب عقدِ بیع کا انکار کیا تو مشتری کی جانب سے فسخ بیع ثابت ہوگیا کیونکہ بیع جس طرح لفظ فسخ سے فسخ ہو جاتی ہے اسی طرح جحود اور انکار سے بھی فسخ ہو جاتی ہے۔ کیونکہ جحود کے معنیٰ عقد کے انکار کے ہیں۔اور فسخ کے معنیٰ عقد کے رفع اور اٹھانے کے ہیں اور ان دونوں معانی میں مناسبت ظاہر ہے۔پس جب ان دونوں معنیٰ میں مناسبت موجود ہے تو لفظ جحود اور فسخ میں سے ہر ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کرنا درست ہوگا جیسے اگر بائع اور مشتری دونوں ملکر عقد بیع کا انکار کردیں تو یہ بالیقین فسخ ہے۔لہٰذا اگر مشتری نے عقدِ بیع کا انکار کیا تو مشتری کی جانب سے فسخ ہوگا۔بہر حال باندی کی یہ بیع مشتری کی جانب سے فسخ ہوگئی ہے۔پس جب بائع نے بھی ترکِ خصومت کا عزم اور پختہ ارادہ کرلیا تو دونوں جانب سے فسخ پورا ہوگیا۔اور جب عقد بیع، بائع اور مشتری دونوں کی جانب سے فسخ ہوگیا تو بائع کے لئے مبیع یعنی باندی میں تصرف کرنا حلال اور جائز ہوگا۔لیکن اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ محض عزم اور ارادہ سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا جیسے من لہ شرط الخیار اگر فسخِ بیع کا عزم کرلے تو محض عزم سے عقد فسخ نہیں ہوتا بلکہ زبان سے کہنا ضروری ہے۔پس اسی طرح محض بائع کے عزم سے فسخ ثابت نہیں ہوگا۔اور جب بائع کے ترکِ خصومت کا عزم کرنے سے فسخ بیع ثابت نہیں ہوا تو بائع کے لئے مذکورہ باندی سے وطی کرنا کس طرح حلال ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فسخ بیع اگرچہ محض عزم وارادہ سے ثابت نہیں ہوتا لیکن یہاں عزم وارادہ کے ساتھ ساتھ بائع کی طرف سے ایک فعل بھی پایا گیا اور وہ فعل بائع کا باندی کو اپنے پاس رکھ لینا اور اس کو اپنے گھر واپس لے آنا اور اس سے خدمت وغیرہ لینا ہے۔اور چونکہ بائع کی طرف سے یہ تمام افعال بغیر فسخ کے نہیں پائے جاتے اس لئے دلالۃً بائع کی جانب سے فسخ بیع پایا گیا۔اور جب فسخِ بیع پایا گیا تو بائع کے لئے اُس باندی سے وطی کرنا بھی حلال اور جائز ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جب مشتری نے عقدِ بیع کا انکار کردیا تو بائع کے لئے مشتری سے باندی وصول کرنا متعذر ہوگیا تو بائع کی رضامندی فوت ہوگئی اور بائع کی رضامندی فوت ہونے سے چونکہ بیع کا رکن فوت ہوجاتا ہے۔اس لئے بائع کی رضامندی کا فوت ہونا موجب فسخ ہوگا اور جب بائع کی رضامندی کا فوت ہونا فسخ کو واجب کرتا ہے تو بائع اس عقد کو فسخ کرنے میں مستقل ہوگا۔مذکورہ دونوں دلیلوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی دلیل کی بنیاد پر بائع اور مشتری دونوں کی جانب سے فسخ متحقق ہوا ہے۔اور دوسری دلیل کی بنیاد پر صرف بائع کی جانب سے فسخ متحقق ہوا ہے۔

ایک شخص نے اقرار کیا کہ میں نے فلاں شخص سے دس درہم قبضہ کیا پھر اس نے کہا کہ کھوٹے ہیں۔اس کی تصدیق کی جائے گی یا نہیں

قال ومن اقرَّانه قبض من فلان عشرة دراهم ثم ادعى انه زيوف صدق و في بعض النسخ اقتضى وهو عبارة عن القبض ايضاً ووجهه ان الزيوف من جنس الدراهم الا انها معيبة ولهذا لو تجوز بها في الصرف والسلم جاز والقبض لا يختص بالجياد فيصدق لانه انكر قبض حقه بخلاف ما اذا اقر انه قبض الجياد او حقه او

الثمن أو استوفي لاقراره بقبض الجياد صريحاً اودلالة فلا يصدّق والنبهرجة كالزيوف و في الستوقة لا يصدق لانه ليس من جنس الدراهم حتى لو تجوز بها فيما ذكرنا لايجوز والزيف مازيّفه بيت المال والنبهرجة ما يرده التجار والستوقة ما يغلب عليها الغش

ترجمہ ...... اور جس شخص نے اقرار کیا کہ فلاں شخص سے دس دراہم قبضہ کئے۔ پھر دعویٰ کیا کہ وہ کھوٹے ہیں تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اور بعض نسخوں میں اقتضیٰ کا لفظ ہے اور یہ بھی قبضہ ہی سے عبارت ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ زیوف بھی دراہم کی جنس سے ہیں مگر وہ عیب دار ہیں۔ اور اسی وجہ سے اگر عقد صرف اور سلم میں دراہم زیوف لینے میں چشم پوشی کی تو جائز ہے اور قبضہ کرنا کھرے دراہم کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ لہٰذا اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ اس نے اپنے حق پر قبضہ کرنے سے انکار کیا ہے۔ برخلاف اس کے جب اس نے کھرے دراہم پر قبضہ کرنے کا یا اپنے حق پر قبضہ کرنے کا یا ثمن پر قبضہ کرنے کا اقرار کیا یا (اس نے یہ اقرار کیا) کہ میں نے پورے طور پر وصول کر لیا ہے۔ کیونکہ اُس نے کھرے دراہم پر قبضہ کرنے کا صراحۃً یا دلالۃً اقرار کیا ہے لہٰذا اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اور نبہرہ دراہم، کھوٹے دراہم کے مانند ہیں۔ اور ستوقہ کی صورت میں تصدیق نہ ہوگی۔ کیونکہ ستوقہ دراہم کی جنس سے نہیں ہیں حتیٰ کہ اگر عقد صرف اور سلم میں ستوقہ دراہم لیکر چشم پوشی کی تو جائز نہ ہوگا۔ اور زیف اُس درہم کو کہتے ہیں جس کو بیت المال کھوٹا کر کے رد کر دے۔ اور نبہرہ وہ درہم جس کو تاجر لوگ رد کرتے ہیں اور ستوقہ وہ درہم ہیں جن پر کھوٹ غالب ہو۔

تشریح ...... صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے یہ اقرار کیا کہ میں نے فلاں شخص سے اپنا قرضہ یا ثمن کے دس دراہم پر قبضہ کیا ہے پھر موصولاً یا مفصولاً یہ دعویٰ کیا کہ جن پر میں نے قبضہ کیا ہے وہ دراہم کھوٹے ہیں۔ تو اس مقر کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔ جامع صغیر کے بعض نسخوں میں لفظ قبض کے بجائے لفظ اقتضی مذکور ہے۔ اس جگہ دونوں کے ایک معنیٰ ہیں۔

اس کی دلیل ...... یہ ہے کہ دراہم زیوف دراہم ہی کی جنس سے ہیں۔ یعنی دراہم زیوف بھی دراہم ہیں صرف اتنی بات ہے کہ دراہم زیوف عیب دار دراہم ہیں۔ دراہم زیوف کے دراہم کی جنس سے ہونے پر دلیل یہ ہے کہ بیع صرف اور بیع سلم میں عوضین پر قبضہ کرنے سے پہلے استبدال جائز نہیں ہے۔ یعنی بیع صرف میں کسی عوض پر قبضہ کرنے سے پہلے اور بیع سلم میں راس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے ان کے عوض کسی دوسری چیز کا لینا جائز نہیں ہے۔ حالانکہ بیع صرف میں اگر کسی عاقد نے بجائے دراہم جیاد کے اپنے ساتھی دوسرے عاقد کو دراہم زیوف دیدیئے اور اس نے چشم پوشی کر کے ان کو قبول کر لیا تو یہ جائز ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دراہم زیوف بھی دراہم ہیں۔ ورنہ اگر دراہم زیوف دراہم نہ ہوتے بلکہ دوسری چیز ہوتے تو دراہم یعنی بدلِ صرف پر قبضہ کرنے سے پہلے استبدال لازم آتا اور بیع صرف میں قبضہ سے پہلے استبدال چونکہ ناجائز ہے۔ اس لئے دراہم جیاد کی جگہ دراہم زیوف ادا کرنا اور چشم پوشی کر کے ان کو قبول کرنے کا جائز ہونا اس بات کی علامت ہے کہ دراہم زیوف بھی دراہم ہیں۔ اسی طرح عقد سلم میں مثلاً پچاس درہم کے عوض دس من گندم ٹھہرایا پھر ربُّ السلم نے راس المال کے پچاس درہم زیوف دیئے اور مسلم الیہ نے چشم پوشی کر کے قبول کئے تو یہ جائز ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ دراہم زیوف، دراہم ہیں۔ ورنہ اگر دراہم زیوف، دراہم نہ ہوتے بلکہ دوسری چیز ہوتے تو یہ جائز نہ ہوتا۔ کیونکہ راس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے اُس کے بدلے میں دوسری چیز کا لینا ناجائز ہے۔

والقبض لا یختص بالجیاد الخ ۔ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب مُقِر نے دس درہم پر قبضہ کا اقرار کیا تو گویا اس نے اپنے حق پر قبضہ کا اقرار کیا ہے۔ کیونکہ قبضہ کا اقرار اپنے حق پر قبضہ کے اقرار کو مستلزم ہوتا ہے۔ اور اس کا حق دراہم جیاد میں تھا تو مقر کا مطلقاً دراہم پر قبضہ کے اقرار کو مستلزم ہوا۔ یعنی گویا مُقِر نے دراہم جیاد پر قبضہ کا اقرار کیا ہے اور جب مُقِر دراہم جیاد پر قبضہ کا اقرار کر چکا تو اب اُس کے بعد یہ دعویٰ کرنا کہ یہ دراہم زیوف ہیں۔ مقر کے قول میں تناقض ہوگا۔ اور تناقض کی صورت میں چونکہ دعویٰ قابلِ سماعت نہیں ہوتا۔ اس لئے مُقِر کا یہ دعویٰ کرنا کہ یہ دراہم زیوف ہیں، قابلِ سماعت نہ ہونا چاہئے تھا۔ اس کا جواب یہ کہ قبضہ دراہمِ جیاد کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا بلکہ دراہم جیاد اور دراہم زیوف

دونوں میں متحقق ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے یوں کہا کہ میں نے دس درہم پر قبضہ کیا تو یہ قبضہ دراہمِ جیاد اور دراہم زیوف دونوں پر صادق آئے گا۔ یعنی یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ دس درہم جیاد ہوں اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ دراہم زیوف ہوں۔ پس جب قبضہ دراہم جیاد کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ تو دس درہم پر قبضہ کا اقرار دراہم جیاد پر قبضہ کے اقرار کو مستلزم نہیں ہوگا۔ اور جب دس درہم پر قبضہ کا اقرار دراہم جیاد پر قبضہ کے اقرار کو مستلزم نہیں ہے تو قبضہ کے بعد ان کے زیوف ہونے کا دعویٰ کرنے سے مُقِر کے قول میں تناقض نہ ہوگا۔ بلکہ مُقِر اپنے حق پر قبضہ کا منکر ہوگا اور منکر کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے۔ لہٰذا دس درہم پر قبضہ کا اقرار کرنے والا چونکہ اپنے حق پر قبضہ کا منکر ہے۔ اس لئے اس کا قول معتبر ہوگا اور اسی کی تصدیق کی جائے گی۔ ہاں اگر کسی نے یہ اقرار کیا کہ میں نے کھرے دس درہم پر قبضہ کیا ہے یا اپنے حق پر قبضہ کیا ہے یا ثمن پر قبضہ کیا ہے یا پورے طور پر وصول کیا ہے تو اب اگر یہ شخص ان دراہم کے زیوف ہونے کا دعویٰ کرے گا تو اس کی تصدیق نہیں کی جائیگی۔ یعنی اس کا زیافت (کھوٹے ہونے کا) دعویٰ قابلِ سماعت نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ شخص صراحتاً یا دلالۃً دراہم جیاد پر قبضہ کا اقرار کر چکا ہے۔ پہلی صورت میں تو دراہمِ جیاد پر قبضہ کا اقرار صراحتاً ثابت ہے اور دوسری صورت میں اس لئے کہ اس نے یہ کہا ہے کہ میں نے اپنے حق پر قبضہ کیا ہے اور اس کا حق جیاد میں ہے۔ پس اپنے حق پر قبضہ کا اقرار کرنا، دراہم جیاد پر قبضہ کا اقرار کرنا ہے۔ اور اسی طرح جب اس نے یہ کہا کہ میں نے اپنا ثمن وصول کرلیا ہے کیونکہ ثمن بھی دراہم جیاد ہوتے ہیں نہ کہ دراہم زیوف۔ پس ثمن پر قبضہ کا اقرار کرنا ایسا ہے جیسے دراہم جیاد پر قبضہ کا اقرار کیا ہو۔ اسی طرح جب اس نے لفظ استوفی کہا یعنی میں پورے طور پر وصول کر چکا تو بھی دراہم جیاد پر قبضہ کا اقرار ہوگا۔ کیونکہ پورے طور پر وصول کرنا اسی وقت ہوتا ہے جب وصفِ تام کے ساتھ قبضہ کیا گیا ہو۔ اور وصفِ تام جودت ہے نہ کہ زیافت۔ پس معلوم ہوا کہ اس صورت میں بھی مقر نے دراہم جیاد پر قبضہ کا اقرار کیا ہے۔ پس جب مذکورہ صورتوں میں صراحۃً یا دلالۃً دراہم جیاد پر قبضہ کا اقرار کر چکا تو اب اس کے بعد زیوف ہونے کا دعویٰ کرنا اس کے قول میں تناقض پیدا کرے گا۔ اور تناقض کی صورت میں چونکہ دعویٰ قابلِ سماعت نہیں ہوتا۔ اس لئے مذکورہ صورتوں میں بھی مقر کا دعویٰ زیوف قابلِ سماعت اور معتبر نہ ہوگا۔

صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ نبہرہ درہم، دراہم کے مانند ہیں یعنی کسی نے کہا کہ میں نے فلاں سے دس درہم پر قبضہ کیا ہے اور پھر دعویٰ کیا کہ وہ دراہم نبہرہ ہیں تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ جیسا کہ زیوف کا دعویٰ کرنے کی صورت میں تصدیق کی جاتی ہے۔ حاصل یہ کہ جس طرح دراہم زیوف، دراہم کی جنس سے ہیں اسی طرح دراہم نبہرہ بھی دراہم کی جنس سے ہیں۔ لیکن اگر دراہم پر قبضہ کے اقرار کے

بعد ان کے ستوقہ ہونے کا دعویٰ کیا تو یہ دعویٰ مقبول نہ ہوگا۔ کیونکہ ستوقہ دراہم، دراہم کی جنس سے نہیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگر قبضہ سے پہلے ان دراہم کے بدلے جو بدل صرف یا راس المال میں دراہم ستوقہ دیدیئے تو جائز نہیں ہے۔ کیونکہ دراہم ستوقہ چونکہ دراہم کی جنس سے نہیں ہیں اس لئے قبضہ سے پہلے بدل صرف اور راس المال کے عوض دراہم ستوقہ کا لینا ناجائز ہے۔

صاحب ہدایہ نے زیوف وغیرہ کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا کہ زیوف وہ دراہم ہیں جن کو بیت المال کھوٹا قرار دیکر رد کردے مگر تاجر لوگ اپنے معاملات میں ان کو لے لیتے ہیں۔ اور نبہرجہ (نبہرہ) وہ دراہم ہیں جن کو تاجر لوگ بھی رد کر دیتے ہیں۔ گویا نبہرجہ زیوف سے گھٹیا ہوتے ہیں مگر ہوتے دراہم ہی ہیں۔ اور ستوقہ وہ دراہم کہلاتے ہیں جن میں کھوٹ غالب اور چاندی مغلوب ہو۔ گویا وہ دراہم ہی نہیں ہیں۔

ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تیرے میرے اوپر ہزار درہم ہیں۔ اس نے کہا کہ میرے تیرے اوپر کچھ نہیں ہیں پھر پہلے نے کہا کہ میرے تیرے اوپر ایک ہزار ہیں تو کچھ لازم نہیں ہوں گے

قال ومن قال لأخر لك علي الف درهم فقال ليس لي عليك شئ ثم قال في مكانه بل لي عليك الف درهم فليس عليه شئ لان اقراره هو الاول و قد ارتد برد المقر له والثاني دعوى فلا بد من الحجة او بتصديق خصمه بخلاف ما اذا قال لغيره اشتريت وانكر الاخر له ان يصدقه لان احد المتعاقدين لا يتفرد بالفسخ كما لا يتفرد بالعقد والمعنى فيه انه حقهما فبقي العقد فيعمل التصديق اما المقر له يتفرد برد الاقرار فافترقا

ترجمہ اور اگر ایک آدمی نے دوسرے سے کہا کہ تیرے واسطے مجھ پر ایک ہزار درہم ہیں پس اس نے کہا کہ میرے واسطے تجھ پر کچھ نہیں ہے۔ پھر پہلے آدمی نے اسی جگہ کہا بلکہ میرے واسطے تجھ پر ایک ہزار ہیں تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا اقرار وہ اول ہے اور وہ مقر لہ کے رد کرنے سے رد ہو گیا اور ثانی دعویٰ ہے۔ تو حجت کا ہونا یا اس کے خصم کی تصدیق کا ہونا ضروری ہے۔ برخلاف اس کے جب اس نے دوسرے سے کہا کہ تو نے خریدا اور دوسرے نے انکار کیا تو بھی اس کو اختیار ہے کہ مشتری کے قول کی تصدیق کردے کیونکہ احد العاقدین اکیلا فسخ نہیں کرسکتا۔ جیسے وہ تنہا عقد نہیں کرسکتا ہے اور بھید اس میں یہ ہے کہ فسخ ان دونوں کا حق ہے۔ لہٰذا عقد باقی رہے گا اور تصدیق پر عمل ہوگا۔ اور رہا مقر لہ تو وہ تنہا اقرار کو رد کرسکتا ہے۔ پس دونوں باتوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً خالد نے دوسرے شخص مثلاً حامد سے کہا کہ تیرے مجھ پر ایک ہزار درہم ہیں پس مقر لہ یعنی حامد نے کہا کہ میرا تجھ پر کچھ نہیں ہے۔ پھر اسی جگہ مقر یعنی خالد نے کہا بلکہ تجھ پر ایک ہزار درہم ہیں تو مقر یعنی خالد پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ مقر یعنی خالد کی طرف سے دو باتیں پائی گئیں۔ ایک تو مقر لہ یعنی حامد کے لئے ایک ہزار درہم کا اقرار، دوم حامد پر ایک ہزار درہم کا دعویٰ۔ اول یعنی ایک ہزار درہم کا اقرار تو مقر لہ یعنی حامد کے رد کرنے سے رد ہو گیا ہے کیونکہ اقرار بالدین اور ایسے ہی اقرار بالعین مقر لہ کے رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے پس جب خالد کی طرف سے ایک ہزار درہم کا

اقرار حامد کے رد کرنے سے رد ہو گیا تو مقر یعنی خالد پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر رد کرنے کے بعد مقر لہٗ نے مقر کی تصدیق کی تو اس کی تصدیق معتبر نہ ہوگی۔ لیکن اگر مقر لہٗ مقر کے اقرار کی تصدیق کر دے اور پھر اس اقرار کو رد کرے تو اب یہ اقرار نہ ہوگا۔

اور رہا دوم یعنی خالد کا حامد پر ایک ہزار درہم کا دعویٰ تو اس کو ثابت کرنے کے لئے یا تو خالد بیّنہ پیش کرے یا خصم یعنی حامد اس کی تصدیق کرے۔

اس کے برخلاف اگر خالد نے حامد سے کہا کہ تو نے مجھ سے یہ غلام خریدا ہے۔ اور حامد نے انکار کر دیا تو انکار کے بعد بھی حامد اگر خالد کے قول کی تصدیق کر دے تو یہ تصدیق کرنا درست اور معتبر ہوگا۔ پس اقرار بالدین اور اقرار بالبیع کے مسئلہ کے درمیان فرق یہ ہوا کہ اقرار بالدین، مقر لہٗ کے رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے۔ اور اقرار بالبیع مقر لہٗ کے رد کرنے سے رد نہیں ہوتا۔ اور وجہ فرق یہ ہے کہ احد العاقدین جس طرح تنہا عقد بیع کو منعقد نہیں کر سکتا۔ اسی طرح تنہا اس کو فسخ بھی نہیں کر سکتا۔ کیونکہ فسخ دونوں عاقدوں کا حق ہے تو مقر لہٗ یعنی حامد کے رد کرنے سے عقد بیع فسخ نہ ہوگا۔ اور جب حامد کے رد کرنے کے باوجود عقد بیع باقی رہا تو رد کرنے کے بعد حامد کا تصدیق کرنا کارآمد اور مفید ہوگا۔ اور جب حامد کا تصدیق کرنا مفید اور کارآمد ہے تو اس کی تصدیق کا اعتبار بھی ہوگا۔ اور رہا اقرار بالدین کا مسئلہ تو اقرار بالدین کو مقر لہٗ تنہا کر سکتا ہے۔ اور جب مقر لہٗ تنہا اقرار بالدین کو رد کر سکتا ہے تو اسکے رد کرنے کے بعد اقرار بالدین باقی رہا اور جب اقرار بالدین باقی نہ رہا تو رد کرنے کے بعد مقر لہٗ کا تصدیق کرنا بھی معتبر نہ ہوگا۔ ہماری مذکورہ تقریر سے اقرار بالدین اور اقرار بالبیع دونوں مسئلوں کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا ہے۔

ایک نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا مدعیٰ علیہ نے کہا تیرا مجھ پر کچھ نہیں تھا، مدعی نے ایک ہزار درہم پر بیّنہ قائم کر دیئے، مدعیٰ علیہ نے ادا کرنے پر بیّنہ قائم کر دیئے تو کس کے بیّنہ قبول ہوں گے

قال ومن ادعى على اخر مالاً فقال ماكان لك على شئ قط فاقام المدعي البيّنة على الف واقام هو البيّنة على القضاً قبلت بينته وكذٰلك على الابراء وقال زفرؒ لا تقبل لان القضاء يتلوا لوجوب و قد انكره فيكون مناقضاً ولنا ان التوفيق ممكن لان غير الحق قد يُقضى ويبرأ منه دفعاً للخصومة الاترى انه يقال قضىٰ بباطل وقد يصالح علىٰ شئ فيثبت ثم يقضىٰ وكذا اذا قال ليس لك عليَّ شئ قط لان التوفيق اظهر

ترجمہ..... اگر ایک شخص نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا۔ پس مدعیٰ علیہ نے کہا کہ تیرا مجھ پر کبھی کچھ نہیں تھا۔ پس مدعی نے ایک ہزار پر بیّنہ قائم کر دیا۔ اور مدعیٰ علیہ نے ادا کرنے پر بیّنہ قائم کیا تو مدعیٰ علیہ کا بیّنہ قبول ہوگا۔ اور اسی طرح بری کرنے پر۔ اور امام زفرؒ نے فرمایا کہ مدعیٰ علیہ کا بیّنہ قبول نہ ہوگا۔ کیونکہ ادا کرنا وجوب کے بعد ہوتا ہے۔ حالانکہ اس نے وجوب کا انکار کیا ہے۔ تو وہ مناقض ہوگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ توفیق ممکن ہے اس لئے کہ کبھی خصومت دفع کرنے کے لئے غیر حق کو بھی ادا کر دیا جاتا ہے۔ اور اس سے برأت کر لی جاتی ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ یہ کہا جاتا ہے اس نے ناحق ادا کیا اور کبھی ایک چیز پر صلح کی جاتی ہے۔ پس یہ چیز ثابت ہو کر ادا کی جاتی ہے۔ اور ایسے ہی جب کہا تیرا مجھ پر ہرگز کچھ نہیں ہے۔ اس لئے کہ توفیق اظہر ہے۔

تشریح..... صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا۔ پس مدعیٰ علیہ نے کہا کہ تیرا مجھ پر کبھی کچھ نہیں تھا۔ یعنی مدعیٰ

علیہ نے زمانہ ماضی میں علیٰ سبیل الاستغراق وجوب مال کی نفی کی ہے۔ پس مدعی نے اپنے دعویٰ پر بینہ پیش کیا اور مدعیٰ علیہ نے اس بات پر بینہ پیش کیا کہ میں ادا کر چکا ہوں یا مدعی مجھ کو بری کر چکا ہے تو مدعیٰ علیہ کا بینہ قبول ہوگا۔ اور امام زفرؒ اور ابن ابی لیلیٰ نے فرمایا کہ مدعیٰ علیہ کا بینہ قبول نہ ہوگا۔

امام زفرؒ اور ابن ابی لیلیٰ کی دلیل یہ ہے کہ ادائیگی وجوب کے بعد ہوتی ہے۔ پس ادائیگی دین یا بری کرنے پر بینہ پیش کرنا اس بات کی علامت ہے کہ مدعیٰ علیہ وجوب مال کا اقرار کرتا ہے حالانکہ وہ اس سے پہلے وجوب مال کا انکار کر چکا ہے۔ پس مدعیٰ علیہ کے دعویٰ میں تناقض ہو گیا اور دعویٰ میں تناقض چونکہ دعویٰ کو فاسد کر دیتا ہے۔ اس لئے مدعیٰ علیہ کا دین ادا کرنے یا مدعی کے بری کرنے کا دعویٰ فاسد ہوگا۔ اور بینہ چونکہ وہی قبول ہوتا ہے جو دعویٰ صحیحہ پر ہو۔ دعویٰ فاسدہ پر جو بینہ پیش کیا گیا ہو اس کو قبول نہیں کیا جاتا۔ اس لئے ادائے دین یا ابراء پر مدعیٰ علیہ کا بینہ قبول نہ ہوگا۔ اور جب مدعیٰ علیہ کا بینہ قبول نہ ہو تو وجوب دین پر مدعی کا بینہ قبول ہوگا۔

ہماری دلیل...... یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ کے وجوب مال کے انکار اور ادائے مال کے دعوؤں میں توفیق دینا ممکن ہے۔ اس لئے کوئی تناقض نہ ہوگا۔ اور توفیق اس لئے ممکن ہے کہ کبھی کبھی جھگڑا دور کرنے کے لئے ناحق مال کو بھی ادا کر دیا جاتا ہے اور اس سے برأت حاصل کر لی جاتی ہے۔ حتیٰ کہ کہا جاتا ہے قضی بباطل، جیسا کہ قضی بحق کہا جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ادائیگی جس طرح بجا اور حق طریقہ پر ہوتی ہے اسی طرح بیجا اور ناحق طور پر بھی ہوتی ہے، اسی طرح اگر مدعیٰ علیہ کسی کے حق کا انکار کر دے پھر مدعی سے کچھ لے دے کر صلح کر لے تو وہ حق ثابت ہو کر ادا ہوگا۔ یعنی وہ حق پہلے ناحق طریقہ پر ثابت ہوا اور پھر اس کو ادا کیا گیا اس سے بھی معلوم ہوا کہ کبھی اداء مال ناحق طور پر بھی ہوتا ہے۔ پس مدعیٰ علیہ کا یہ کہنا کہ تیرا مجھ پر کبھی کچھ نہیں تھا اس کا مطلب یہ ہے کہ بجا اور حق طور سے مجھ پر کبھی کچھ واجب نہیں ہوا۔ اور مدعیٰ علیہ کے ادا کرنے کے دعویٰ کا مطلب یہ ہے کہ تیرا مجھ پر اگرچہ کبھی واجب نہیں تھا۔ مگر میں نے جھگڑے سے بچنے کے لئے بغیر وجوب کے ناحق طور پر اتنا مال ادا کر دیا ہے جس کا تو مدعی ہے۔ آپ ملاحظہ فرمائیے مدعیٰ علیہ کے اس دعویٰ میں کتنا تناقض ہے۔ یعنی کوئی تناقض نہیں ہے۔ پس جب مدعیٰ علیہ کے دعویٰ میں کوئی تناقض نہیں ہے تو مدعیٰ علیہ کی طرف سے مال ادا کرنے یا بری کر دینے کا دعویٰ بھی درست ہوگا۔ اور جب مدعیٰ علیہ کا دعویٰ درست ہے تو اس پر قائم کردہ بینہ بھی قبول کر لیا جائے گا۔

اسی طرح اگر ایک آدمی نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا اور مدعیٰ علیہ نے انکار کر دیا یعنی یہ کہا کہ تیرا مجھ پر ہرگز کچھ نہیں ہے پھر مدعی نے اپنے دعویٰ پر اور مدعیٰ علیہ نے ادائے مال پر بینہ پیش کر دیا تو بھی مدعیٰ علیہ کا بینہ قبول ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں مدعیٰ علیہ کے قول میں توفیق زیادہ ظاہر ہے۔ اس طور پر کہا "لیس لک علیّ شئی قط" میں لفظ "لیس" حال کی نفی کے لئے ہے۔ یعنی مدعیٰ علیہ کہتا ہے کہ زمانہ حال میں مدعی کا مجھ پر ہرگز کچھ واجب نہیں ہے اور اس نے بینہ اس بات پر قائم کیا کہ مدعیٰ علیہ زمانہ حال سے پہلے ادا کر چکا یا مدعی زمانہ حال سے پہلے اس کو بری کر چکا ہے۔ پس جب ادائیگی یا ابراء کا دعویٰ زمانہ حال سے پہلے ہے اور وجوب مال کی نفی زمانہ حال میں ہے تو مدعیٰ علیہ کے قول میں تناقض نہ ہوگا۔ اور جب تناقض نہیں ہے تو مدعیٰ علیہ کی طرف سے مال پر پیش کردہ بینہ بھی قبول کر لیا جائے گا۔

اگر مدعیٰ علیہ نے کہا کہ تیرا مجھ پر کچھ نہیں ہوا اور نہ میں تجھے پہچانتا ہوں تو اس کے بیّنہ قبول نہ ہوں گے

ولو قال ما کان لک علی شیٔ ولا اعرفک لم یقبل بینته علی القضاء و کذا علی الابراء لتعذر التوفیق لانه لایکون بین اثنین اخذ و اعطاء و قضاء و اقتضاء و معاملة و مصالحة بدون المعرفة و ذکر القدوریؒ انه تقبل ایضاً لان المحتجب او المخدرة قد یؤذی بالشغب علی بابه فیأمر بعض و کلائه بارضائه و لا یعرفه ثم یعرفه بعد ذٰلک فامکن التوفیق

ترجمہ اور اگر اس نے یہ کہا کہ تیرا مجھ پر کبھی کچھ نہیں ہوا اور نہ میں تجھے پہچانتا ہوں تو اس کا بیّنہ قبول نہ ہوگا اور اسی طرح بری کرنے پر، کیونکہ توفیق دینا متعذر ہے۔ کیونکہ دو آدمیوں کے درمیان لین دین ادا کرنا اور وصول پانا معاملہ اور مصالحہ کرنا بغیر معرفت کے نہیں ہو سکتا۔ اور صاحب قدوری نے ذکر کیا کہ اس کا بیّنہ قبول ہوگا۔ کیونکہ محتجب (اختلاط نہ رکھنے والا مرد) یا پردہ نشین عورت کبھی اپنے دروازے پر شور و شغب سے ایذا پاتا ہے۔ پس اپنے بعض وکلاء کو حکم دیتا ہے کہ وہ شور مچانے والے کو راضی کر دے۔ حالانکہ وہ خود اس کو نہیں پہچانتا ہے۔ پھر اس کے بعد اس کو پہچان لیتا ہے تو، توفیق دینا ممکن ہے۔

تشریح ماتن علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ اگر ایک آدمی نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا اور دوسرے آدمی یعنی مدعیٰ علیہ نے ان الفاظ میں انکار کیا کہ تیرا مجھ پر کچھ نہیں تھا اور نہ میں تجھ کو پہچانتا ہوں۔ پھر مدعی نے اپنے دعویٰ پر بیّنہ پیش کیا۔ اور مدعیٰ علیہ نے مال ادا کرنے پر یا مدعی کے بری کرنے پر بیّنہ پیش کیا تو مدعیٰ علیہ کا ادا کرنے پر یا بری کرنے پر بیّنہ قبول نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں مدعیٰ علیہ کے قول میں ایسا تناقض ہے۔ جس کو رفع کرنا اور دونوں قولوں کے درمیان توفیق دینا ناممکن اور متعذر ہے اور متعذر اس لئے ہے کہ جب مدعیٰ علیہ نے مال دین ادا کیا ہوگا تو مدعی کی طرف سے لینا اور مدعیٰ علیہ کی طرف سے دینا، مدعی کی طرف سے وصول کرنا اور مدعیٰ علیہ کی طرف سے ادا کرنا پایا گیا الغرض دونوں کے درمیان ایک معاملہ اور مصالحہ ہوا۔ اور دو آدمیوں کے درمیان بغیر معرفت کے لین، دین ادائیگی اور وصولیابی، معاملہ اور مصالحہ نہیں ہو سکتا۔ پس مدعیٰ علیہ کے لا اعرفک کہنے کے بعد ادائیگی کا دعویٰ کرنا غلط ہے۔ اور جب ادائیگی کا دعویٰ غلط ہے تو مدعیٰ علیہ کا پیش کردہ بیّنہ بھی قبول نہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ جس طرح پہلی دو صورتوں میں توفیق دینا ممکن تھا یہاں ممکن نہیں ہے۔

صاحب ہدایہؒ نے کہا کہ شیخ ابوالحسن قدوری نے ذکر کیا کہ اس صورت میں مدعیٰ علیہ کا بیّنہ قبول کر لیا جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں بھی توفیق دینا ممکن ہے۔ اس طور پر کہ مدعیٰ علیہ ایسا شخص ہو جس کو اس کی عزیمت کی وجہ سے لوگ دیکھ نہیں پاتے اور وہ خود بھی لوگوں سے اختلاط کو پسند نہیں کرتا یا مدعیٰ علیہ پردہ نشین عورت ہو۔ اب "مدعی" ہر روز مدعیٰ علیہ کے دروازے پر آکر شور و غوغا کرتا ہے۔ اور اپنے دین کا تقاضا کرتا ہے۔ اس بے ہودہ حرکت سے شریف صاحب خانہ کو اذیت کا پہنچانا ایک لابدی امر ہے۔ پس مدعیٰ علیہ نے اس مصیبت سے نجات پانے کے لئے اپنے کسی وکیل کو حکم دیا کہ وہ اس کو مال دے کر خوش کرے۔ اور دروازے سے دھکا دے حالانکہ مدعیٰ علیہ پر حقیقتاً کچھ واجب نہیں تھا۔ اور مدعیٰ علیہ اس کو پہچانتا بھی نہ تھا۔ پھر جب مدعی نے دعویٰ کیا اور بتلایا کہ میں وہی شور کرنے والا ہوں، تو پہچان گیا۔ اس تقریر کے بعد یہ بات ممکن ہے کہ مدعیٰ علیہ پہلے یہ کہدے کہ تیرا مجھ پر کچھ نہیں تھا۔ اور میں تجھ کو پہچانتا نہیں ہوں۔ اور پھر ادا کرنے کا دعویٰ کر دے۔ کیونکہ مذکورہ تقریر کی روشنی میں یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں۔ پس جب توفیق دینا ممکن ہے تو مدعیٰ علیہ کے

دعویٰ میں کوئی تناقض نہ رہا۔اور جب مدعیٰ علیہ کے دعویٰ میں کوئی تناقض نہ رہا تو مدعیٰ علیہ کا دعویٰ ادائیگی اور اس پر بینہ بالیقین قبول کر لیا جائے گا۔

ایک شخص نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنی باندی میرے ہاتھ فروخت کی ہے، مدعیٰ علیہ نے انکار کیا۔ مدعی نے خریدنے پر بینہ قائم کر دیئے پھر باندی میں زائد انگلی پائی پھر مدعیٰ علیہ نے بینہ پیش کئے کہ بائع ہر عیب سے بری ہے تو مدعی کے بینہ قبول نہ ہوں گے

قال ومن ادعى على اخر انه باعه جاريته فقال لم ابعها منك قط فاقام البينة على الشراء فوجد بها اصبعا زائدة فاقام البائع البينة انه برئ اليه من كل عيب لم تقبل بينة البائع وعن ابي يوسفؒ انه تقبل اعتباراً بما ذكرنا وجه الظاهر ان شرط البراءة تغيير للعقد من اقتضائه وصف السلامة الى غيره فيستدعي وجود البيع وقد انكره فكان مناقضاً بخلاف الدين لانه قد يقضى وان كان باطلا على مامر

ترجمہ۔۔۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا کہ ایک شخص نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنی باندی میرے ہاتھ فروخت کی ہے پس مدعیٰ علیہ نے کہا میں نے تیرے ہاتھ ہرگز فروخت نہیں کی۔ پھر مدعی نے خریدنے پر بینہ پیش کیا۔ پھر اس نے باندی میں ایک زائد انگلی پائی۔ پھر بائع (مدعیٰ علیہ) نے بینہ پیش کیا کہ بائع اس کے ہر عیب سے بری ہے تو بائع (مدعیٰ علیہ) کا بینہ قبول نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ مذکورہ مسائل پر قیاس کرتے ہوئے اس کا بینہ بھی قبول کر لیا جائے گا۔ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ برأت کی شرط کرنا عقد کو اقتضائے وصف سلامت غیر سلامت کی طرف متغیر کرنا ہوتا ہے۔ اور یہ بیع موجود ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔ حالانکہ بائع نے بیع سے انکار کیا ہے۔ پس وہ اپنے دعویٰ میں مناقض ہوگا۔ برخلاف قرضہ کے، کیونکہ قرضہ کبھی ادا کر دیا جاتا ہے اگرچہ وہ باطل ہو، چنانچہ سابق میں گذر چکا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنی یہ باندی میرے ہاتھ فروخت کی ہے۔ مدعیٰ علیہ نے بیع کا انکار کرتے ہوئے فرمایا کہ میں نے تیرے ہاتھ یہ باندی کبھی فروخت نہیں کی ہے۔ پس مدعی نے مدعیٰ علیہ سے مذکورہ باندی خریدنے پر بینہ قائم کر دیا اور اس باندی پر قبضہ کر لیا قبضہ کرنے کے بعد مدعی شراء باندی کے ایسے عیب پر مطلع ہوا جو عیب قبضہ کے بعد سے لے کر اب تک کی مدت میں پیدا نہیں ہو سکتا۔ یعنی ایسے عیب پر مطلع ہوا جس کا مدعیٰ علیہ یعنی بائع کے قبضہ میں پیدا ہونا یقینی ہے۔ مثلاً باندی کے ہاتھ میں ایک زائد انگلی نظر آئی جو عیب ہے۔ پس مدعی نے خیار عیب کے تحت اس باندی کو واپس کرنے کا ارادہ کیا تو مدعیٰ علیہ یعنی بائع نے اس بات پر بینہ پیش کیا کہ میں نے مدعی یعنی مشتری سے ہر عیب سے بری ہونے کی شرط کر لی تھی۔ لہٰذا اس شرط کے مطابق ہر عیب سے بری ہوں تو مدعیٰ علیہ (بائع) کا یہ بینہ قبول نہ ہوگا حضرت امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اس صورت میں بھی مدعیٰ علیہ (بائع) کا بینہ قبول ہوگا۔

دلیل۔ یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے اس مسئلہ بیع کو سابقہ مسائل دین پر قیاس کیا ہے۔ یعنی جس طرح سابقہ مسائل میں مدعیٰ علیہ کے اقوال میں توفیق ممکن ہونے کی وجہ سے اس کا بینہ قبول کر لیا جاتا ہے۔ اسی طرح اس مسئلہ میں توفیق ممکن ہونے کی وجہ سے اس کا بینہ قبول کر

لیا جائے گا۔ اس مسئلہ میں توفیق اس طرح ممکن ہے کہ جب مدعیٰ علیہ نے یہ کہا کہ میں نے یہ باندی اس کے ہاتھ نہیں بیچی ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میرے اور اس کے درمیان بیع نہیں ہوئی۔ لیکن جب مدعی نے بیع کا دعویٰ کیا تو میں نے اس سے درخواست کی کہ مجھ کو باندی کے ہر عیب سے بری کر دے۔ چنانچہ اس نے میری درخواست قبول کی۔ اور مجھ کو باندی کے ہر عیب سے بری کر دیا۔ گویا مدعیٰ علیہ نے مدعی کے دعویٰ کرنے سے پہلے زمانہ میں بیع کا انکار کیا۔ اور دعویٰ کے وقت بیع کا اقرار کیا تو ان دونوں باتوں میں کوئی تناقض نہ ہوگا۔ اور جب مدعیٰ علیہ کے دعویٰ میں تناقض نہیں ہے تو اس کا بینہ قبول کرنے میں بھی کوئی مضائقہ نہ ہوگا۔

ظاہر الروایہ کی دلیل یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ کا ہر عیب سے بری ہونے کی شرط کا دعویٰ کرنا عقد بیع کو وصف سلامت سے وصف غیر سلامت کی طرف متغیر کرنا ہے بایں طور کہ اس شرط کے بغیر، عقد بیع کا تقاضا یہ ہے کہ مبیع مشتری کے لئے صحیح سالم ہو مگر جب یہ شرط لگا دی گئی تو اب بیع کا صحیح سالم ہونا ضروری نہ رہا۔ اور عقد کو سلامتی کے وصف سے غیر سلامتی کے وصف کی طرف متغیر کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اصل عقد موجود ہو۔ کیونکہ صفت کا تصور بغیر موصوف کے ممکن نہیں ہے۔ پس مدعیٰ علیہ کا شرط برأت کا دعویٰ کرنا، اصل عقد کا دعویٰ کرنا ہے۔ حالانکہ مدعیٰ علیہ کے دعویٰ میں سراسر تناقض ہے۔ اور دعویٰ کے اندر تناقض کی صورت میں چونکہ بینہ قبول نہیں ہوتا۔ اس لئے اس صورت میں بھی مدعیٰ علیہ (بائع) کا بینہ قبول نہ ہوگا۔

برخلاف مسئلہ دین کے کیونکہ دین کبھی باطل اور ناحق طریقہ پر بھی ادا کر دیا جاتا ہے جیسے کہ سابق میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔ حاصل یہ کہ مسئلہ دین میں مدعیٰ علیہ کے اقوال میں توفیق دے کر تناقض کو دور کرنا ممکن ہے۔ اور اس مسئلہ بیع میں توفیق دے کر تناقض کو دور کرنا ممکن نہیں۔ پس اس فرق کے ساتھ مسئلہ بیع کو مسئلہ دین پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہوگا۔

ایک شخص نے اپنی ذات پر قرضہ کے اقرار کی ایک تحریر دستاویز کے طور پر لکھ کر دی اور آخر میں کہا کہ ومن قام بھٰذا الذکر فھو ولیٰ ما فیہ ان شاء اللہ یا کسی چیز کی تحریر (بیعنامہ) لکھ کر اس کے آخر میں کہا اگر مشتری کو کچھ درک پیش آئے تو تحریر لکھنے والے پر چھٹکارا دلا کر سپرد کرنا لازم ہے، انشاء اللہ تعالیٰ تحریر کا کیا حکم ہے

قال ذکر حق کتب فی اسفلہ ومن قام بھٰذا الذکر فھو ولی ما فیہ ان شاء اللہ تعالیٰ او کتب فی الشراء فعلی فلان خلاص ذلک وتسلیمہ ان شاء اللہ تعالیٰ بطل الذکر کلہ وھٰذا عند ابی حنیفۃ وقالا ان شاء اللہ تعالیٰ ھو علی الخلاص وعلی من قام بذکر الحق وقولھما استحسان ذکرہ فی الاقرار لان الاستثناء ینصرف الی ما یلیہ لان الذکر للاستیثاق وکذا الاصل فی الکلام الاستبداد ولہ ان الکل کشئ واحد بحکم العطف فیصرف الی الکل کما فی الکلمات المعطوفۃ مثل قولہ عبدہ حر وامرأتہ طالق وعلیہ المشی الی بیت اللہ تعالیٰ ان شاء اللہ ولو ترک فرجۃ قالوا لا یلتحق بہ و یصیر کفاصل السکوت

ترجمہ ...... امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا کہ ایک حق کی ایک تحریر ہے جس کے نیچے یہ لکھا گیا۔ اور جو شخص اس تحریر کے ساتھ قائم ہوا تو جو کچھ اس میں ہے وہ اس کا ولی ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔ یا اس نے خریدنے کے بارے میں لکھا۔ پس فلاں شخص پر اس کو خلاص کرنا اور مشتری

کے سپرد کرنا لازم ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔ تو یہ پوری تحریر (دستاویز) باطل ہوگی اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبین نے کہا کہ ان شاء اللہ کا لفظ فقط خلاص یا من قام بذکر الحق کے ساتھ متعلق ہے۔ اور صاحبینؒ کا قول استحسان ہے۔ امام محمدؒ نے اس کو مبسوط کے کتاب الاقرار میں ذکر کیا ہے۔ اس لئے کہ استثناء اپنے متصل کی طرف پھرتا ہے۔ کیونکہ دستاویز تو مضبوطی کے لئے ہوتی ہے اور اسی طرح کلام میں مستقل ہونا اصل ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عطف کی وجہ سے پوری تحریر ایک چیز کے مانند ہے، تو انشاء اللہ کا لفظ پوری تحریر کی طرف پھرے گا۔ جیسے کلمات معطوفہ میں ہوا کرتا ہے۔ مثلاً کسی نے کہا عبدی حر " وامراتی طالق وعلیّ المشی الیٰ بیت اللہ تعالی انشاء اللہ تعالیٰ. اور اگر اس نے درمیان میں کچھ جگہ خالی چھوڑ دی (پھر انشاء اللہ تعالیٰ لکھا) تو مشائخ نے فرمایا کہ یہ دستاویز سے متصل نہ ہوگا۔ اور ایسا ہو جائے گا جیسے سکوت سے فصل کرنے والا۔

تشریح ...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی ذات پر قرضہ کے اقرار کی ایک تحریر دستاویز کے طور پر لکھ دی اور آخر میں یہ لکھا و من قام بهذا الذكر فهو ولی ما فيه انشاء الله تعالیٰ۔ یعنی جس شخص کے پاس یہ دستاویز ہو تو جو کچھ اس میں تحریر ہے وہ اس کا ولی یعنی مستحق ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔ یا کسی چیز کو خریدنے کی تحریر یعنی بیعنامہ لکھ کر اس کے آخر میں لکھا کہ فلاں مشتری کو اگر کچھ درک پیش آئے یعنی کوئی شخص مبیع کے مستحق ہونے کا دعویٰ کر کے اس کو مشتری سے لینا چاہے تو فلاں شخص یعنی تحریر لکھنے والے پر یعنی مجھ پر اس کو چھٹکارا دلا کر سپرد کرنا لازم ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔

حاصل یہ کہ تحریر کے آخر میں لفظ انشاء اللہ لکھ دیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ پوری تحریر کالعدم اور باطل ہو جائے گی۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ لفظ انشاء اللہ تعالیٰ کا تعلق فقط آخری جملہ سے ہے۔ یعنی پہلی صورت میں لفظ انشاء الله ومن قام بهذا الذكر فهو ولی ما فیه سے متعلق ہے۔ اور دوسری صورت میں فعلی فلان خلاص ذلک و تسلیمه، سے متعلق ہے۔ اور لفظ انشاء اللہ جس سے متعلق ہوتا ہے اس کو باطل کر دیتا ہے۔ کیونکہ لفظ انشاء اللہ ایسا کلمہ ہے جس سے کوئی امر لازم نہیں رہتا۔ اور لفظ انشاء اللہ کہنے سے کوئی چیز لازم اس لئے نہیں ہوتی کہ انشاء اللہ میں اس کام کو اللہ کی مشیت پر معلق کیا گیا ہے۔ اور اللہ کی مشیت کسی کو معلوم نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا جو چیز اللہ کی مشیت پر معلق ہوگی وہ کبھی واقع نہ ہوگی، بلکہ کالعدم اور باطل ہوگی۔ جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ انت طالق انشاء الله تو یہ طلاق واقع نہیں ہوتی۔ بہر حال لفظ انشاء اللہ پر جس چیز کو معلق کیا جائے گا وہ واقع نہیں ہوگی۔ لیکن مسئلہ مذکورہ میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ لفظ انشاء اللہ کہنے سے پوری تحریر باطل ہوگئی۔ اور صاحبینؒ کا مذہب یہ ہے کہ آخری عبارت جس کے ساتھ لفظ انشاء اللہ متعلق ہے وہ باطل ہوتی ہے۔ صاحبینؒ کا مذہب ''استحسان'' ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ دستاویز اس لئے لکھی جاتی ہے تاکہ اس سے معاملہ مضبوط ہو۔ پس لفظ انشاء اللہ کو پوری تحریر کی طرف تحریر کو باطل اور کالعدم کرنا خلافِ اصل ہے۔ اور جب پوری تحریر کو باطل کرنا خلافِ اصل ہے تو لفظ انشاء اللہ اسی کی طرف پھیرا جائے گا جو اس سے متصل ہے۔ یعنی پہلی صورت میں ومن قام بهذا الذكر فهو ولی ما فيه کی طرف پھیرا جائے گا۔ اور دوسری صورت میں فعلیٰ فلان خلاص ذلک و تسلیمه کی طرف پھیرا جائے گا۔ نیز کلام میں اصل یہ ہے کہ وہ مستقل ہو، تو گویا تحریر کا ہر جملہ مستقل ہے اور جب تحریر کا ہر جملہ مستقل ہے، تو لفظ انشاء اللہ اخیر کے مستقل جملہ سے متعلق ہو کر آخری جملہ کو باطل کرے گا۔ اور باقی تحریر بدستور باقی رہے گی۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بلاشبہ کلام میں اصل یہ ہے کہ وہ مستقل ہو مگر یہ اس وقت ہے جب اس کے خلاف پر دلیل

موجود نہ ہو اور اگر کلام کے مستقل ہونے پر دلیل موجود ہو تو وہ کلام مستقل نہ ہوگا بلکہ غیر مستقل ہوگا۔ اور یہاں دلیل موجود ہے اس طور پر کہ عبارت کا آخری جملہ ومن قام الخ فعلي فلان الخ عطف کے ساتھ مذکور ہے۔ پہلے جملہ میں ''واؤ'' ہے اور دوسرے جملہ میں ''فا'' ہے اور قاعدہ ہے کہ عطف کی وجہ سے پوری تحریر ایک چیز کے مانند ہو جاتی ہے۔ مثلاً اگر کسی نے کہا عبدی حر و امرأتی طالق وعليّ المشي الى بيت الله تعالى اور پھر آخر میں انشاء اللہ کہہ دیا تو انشاء اللہ کی وجہ سے نہ غلام آزاد ہوگا، نہ بیوی مطلقہ ہوگی اور نہ اس پر بیت اللہ کی طرف چلنا (حج) واجب ہوگا۔ پس اسی طرح دستاویز کی تحریر بھی چونکہ عطف کے ساتھ لکھی گئی ہے۔ اس لئے یہ پوری تحریر ایک ہی چیز کے مانند ہوگی۔ اور لفظ انشاء اللہ کی وجہ سے تحریر کا پورا مضمون لازم نہ ہوگا بلکہ پوری تحریر باطل اور کالعدم ہوگی۔

صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ یہ پوری تقریر اور اختلاف اس وقت ہے جب اس نے لفظ انشاء اللہ عبارت سے ملا کر لکھا ہو لیکن اگر اس نے درمیان میں کچھ جگہ چھوڑ دی ہو اور پھر انشاء اللہ لکھا ہو تو مشائخ نے فرمایا کہ اس صورت میں لفظ انشاء اللہ دستاویز کے ساتھ متصل شمار نہ ہوگا۔ اور اس کی وجہ سے عبارت اور مضمون کا کوئی جز باطل نہ ہوگا جیسے بولتے وقت درمیانی سکوت سے فاصلہ کر دینے کی صورت میں لفظ انشاء اللہ مؤثر نہیں ہوتا۔ مثلاً: ایک آدمی نے کہا میرا غلام آزاد ہے اور سکوت کیا پھر اس کے بعد کہا کہ انشاء اللہ تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور لفظ انشاء اللہ اس کے ساتھ متصل شمار نہ ہوگا۔ اور اس کی وجہ سے سابقہ کلام باطل نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر تحریر میں مضمون کے ختم پر کچھ خالی جگہ چھوڑ کر انشاء اللہ لکھا گیا تو اس لفظ انشاء اللہ کی وجہ سے تحریر کا کوئی حصہ متاثر نہ ہوگا بلکہ پوری قابل عمل ہوگی۔ جمیل احمد عفی عنہٗ

فصل في القضاء بالمواريث

ترجمہ یہ فصل میراثوں میں حکم قاضی کے بیان میں ہے

تشریح.... مواریث میراث کی جمع ہے میراث اور ارث، میت کے مال متروکہ کو کہتے ہیں۔ موت چونکہ انسان کے دنیا میں آخری احوال میں سے ہے اس لئے اس سے متعلقہ احکام کو بھی احکام قضا کے آخر میں ذکر فرمایا ہے۔

نصرانی فوت ہو گیا اور اسکی بیوی مسلمان ہو کر آئی اور کہا کہ میں اس کی موت کے بعد اسلام لائی اور ورثہ نے کہا کہ تو اس کی موت سے قبل اسلام لائی تو کس کا قول معتبر ہوگا

قال و اذا مات نصراني فجاءت امرأته مسلمة و قالت اسلمتُ بعد موته و قالت الورثة اسلمتِ قبل موته فالقول قول الورثة و قال زفرؒ القول قولها لان الاسلام حادث فيضاف الى اقرب الاوقات ولنا ان سبب الحرمان ثابت في الحال فيثبت فيما مضى تحكيماً للحال كما في جريان ماء الطاحونة وهذا ظاهر نعتبره للدفع وهو يعتبره للاستحقاق

ترجمہ اگر کوئی نصرانی مر گیا اور اس کی بیوی مسلمان ہو کر آئی اور اس نے کہا کہ میں نصرانی کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہوں۔ اور ورثہ نے کہا کہ تو اس کی موت سے پہلے مسلمان ہوئی ہے۔ تو ورثہ کا قول معتبر ہوگا۔ اور امام زفرؒ نے فرمایا کہ عورت کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ اسلام جدید ہے۔ اس لئے سب سے نزدیکی وقت کی جانب منسوب ہوگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ میراث سے محروم ہونے کا سبب فی

الحال ثابت ہے۔لہٰذا زمانہ حال کو حکم بنا کر گذشتہ زمانہ میں بھی میراث سے محرومی ثابت ہوگی۔ جیسے پن چکی کے پانی جاری ہونے میں ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ جس کو ہم دفع کے لئے اعتبار کرتے ہیں۔ اور امام زفرؒ اس کو استحقاق کے واسطے اعتبار کرتے ہیں۔

تشریح ..... استصحابِ حال، اصول فقہ کی ایک اصطلاح ہے اس کے معنیٰ ہیں ایک وقت میں کسی چیز کے ثبوت کا حکم کرنا۔ دوسرے وقت میں اس کے ثبوت پر قیاس کرتے ہوئے! اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ یوں کہا جائے کہ چونکہ حکم ماضی میں ثابت تھا اس لئے حال میں بھی ثابت ہوگا۔ دوم یہ کہ یوں کہا جائے کہ چونکہ فی الحال یہ حکم ثابت ہے اس لئے ماضی میں بھی ثابت ہوگا۔ اول کی مثال حیاتِ مفقود ہے یعنی گم شدہ چونکہ ماضی میں زندہ تھا لہٰذا فی الحال بھی زندہ ہوگا۔ اور ثانی کی مثال پن چکی کے پانی کا جاری ہونا ہے۔ یعنی اگر فی الحال پن چکی کا پانی جاری ہو تو کہا جائے گا کہ ماضی میں بھی جاری تھا۔ اور اگر فی الحال جاری نہ ہو تو کہا جائے گا کہ ماضی میں بھی جاری نہیں تھا۔

استصحاب حال ہمارے نزدیک حجت دافعہ ہے حجت مثبتہ نہیں ہے۔ یعنی اس کے ذریعہ کسی چیز کو دفع تو کیا جا سکتا ہے لیکن ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک حجت مثبتہ ہے۔

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ ایک نصرانی مر گیا پھر اس کی بیوی مسلمان ہو کر آئی اور دعویٰ کیا کہ میں اس کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہوں۔ اس کی موت کے وقت میں بھی نصرانیہ تھی۔ لہٰذا اتحادِ دین کی وجہ سے مجھ کو میراث ملنی چاہئے۔ اور نصرانی کے دیگر ورثہ نے کہا کہ یہ تو اس کی موت سے پہلے اس کی زندگی ہی میں مسلمان ہو چکی تھی۔ لہٰذا اختلاف دین کی وجہ سے یہ وراثت کی مستحق نہ ہوگی۔ تو ورثہ کا قول معتبر ہوگا۔ اور حضرت امام زفرؒ نے فرمایا کہ عورت کا قول معتبر ہوگا۔ اسی کے قائل امام شافعیؒ ہیں۔

حضرت امام زفرؒ کی دلیل ..... یہ ہے کہ مسلمان ہونا اس عورت کے حق میں ایک امر حادث اور نئی چیز ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ جو چیز حادث (نئی) ہو اس کو اس کے سب سے قریبی وقت کی جانب منسوب کیا جاتا ہے اور اس عورت کے مسلمان ہونے کا قریبی وقت نصرانی کی موت کے بعد کا ہے نہ کہ اس کی موت سے پہلے کا۔ پس اس کا مسلمان ہونا نصرانی کی موت کے بعد منسوب کیا جائے گا۔ یعنی یہ کہا جائے گا کہ یہ عورت اپنے نصرانی شوہر کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہے تو موت کے وقت چونکہ یہ بھی نصرانیہ تھی اس لئے اتحادِ دین کی وجہ سے یہ عورت اپنے نصرانی شوہر کی میراث کی حقدار ہوگی۔

ہماری دلیل ..... یہ ہے کہ فی الحال اختلاف دین کی وجہ سے یہ عورت میراث سے محروم ہے اور جو حکم فی الحال ثابت ہو وہ استصحاب حال کی وجہ سے ماضی میں بھی ثابت ہوتا ہے۔ پس یہ کہا جائے گا کہ یہ عورت جس طرح فی الحال اختلاف دین کی وجہ سے میراث سے محروم ہے، اسی طرح نصرانی کی موت کے وقت بھی محروم تھی۔ اور نصرانی کی موت کے وقت اس صورت میں محروم ہو سکتی ہے جبکہ یہ عورت اس کی موت سے پہلے مسلمان ہو چکی تھی۔ یہی قول چونکہ نصرانی کے ورثاء کا ہے اس لئے نصرانی کے ورثاء کا قول معتبر ہوگا۔ جیسے: پن چکی کے پانی جاری ہونے میں آجر اور مستاجر کا اختلاف ہو گیا۔ آجر کہتا ہے کہ پوری مدت اجارہ پانی جاری رہا ہے۔ لہٰذا اجرت واجب ہے۔ اور مستاجر کہتا ہے کہ پوری مدت اجارہ پانی بند رہا ہے۔ لہٰذا اجرت واجب نہیں ہے۔ پس اگر فی الحال پانی جاری ہو تو آجر یعنی پن چکی کے مالک کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر پانی فی الحال منقطع ہو تو مستاجر کے قول کا اعتبار ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ استصحاب حال ایک ظاہر حالت ہے ہم تو اس کا اعتبار دعویٰ کو دفع کرنے کے لئے کرتے ہیں۔ اور امام

زفرؒ استحقاق ثابت کرنے کے لئے اعتبار کرتے ہیں۔

مسلمان مرد فوت ہوگیا اس کی نصرانیہ بیوی اس کی موت کے بعد مسلمان ہوکر آئی اس نے کہا کہ میں اس کی موت سے پہلے اسلام لائی اور ورثہ نے کہا کہ یہ اس کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہے تو کس کا قول معتبر ہوگا

ولو مات المسلم وله امرأة نصرانية فجاءت مسلمةً بعد موته و قالت اسلمتُ قبلَ موته و قالت الورثة اسلمت بعد موته فالقول قولهم ايضاً و لا يحكم الحال لان الظاهر لا يُصلح حجة للاستحقاق وهي محتاجة اليه اما الورثة فهم الدافعون ويشهدلهم ظاهر الحدوث ايضاً

ترجمہ...... اور اگر مسلمان مرگیا اور اس کی بیوی نصرانیہ ہے۔ پس وہ اس کی موت کے بعد مسلمان ہوکر آئی اور کہا کہ میں اسکی موت سے پہلے مسلمان ہوچکی تھی اور ورثہ نے کہا کہ تو اس کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہے۔ تو وارثوں کا قول قبول ہوگا۔ اور حالت موجودہ کو حکم نہیں بنایا جائے گا۔ اس لئے کہ ظاہر حال استحقاق کے لئے حجت ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے حالانکہ عورت اس کی محتاج ہے اور رہے ورثہ تو وہ دفع کرنے والے ہیں۔ اور ظاہر حدوث بھی ان کا شاہد ہے۔

تشریح...... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک مسلمان مرگیا اس کی ایک نصرانی بیوی ہے۔ پس وہ اپنے مسلمان شوہر کی وفات کے بعد مسلمان ہو کر آئی اور اس نے دعویٰ کیا کہ میں اپنے مسلمان شوہر کی موت سے پہلے مسلمان ہوچکی تھی۔ یعنی میں اس کی موت کے وقت مسلمان تھی۔ لہٰذا اتحادِ دین کی وجہ سے مجھے میراث ملنی چاہئے اور میت کے وارثوں نے کہا کہ تو اس کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہے۔ یعنی اس کی موت کی وقت مسلمان نہیں تھی، لہٰذا اختلاف دین کی وجہ سے تجھ کو میراث نہ ملنی چاہئے تو بھی وارثوں کا قول معتبر ہوگا۔ یعنی اس عورت کو اس کے شوہر کی میراث سے محروم کردیا جائے گا اور عورت کے حق میں استصحابِ حال کو حجت قرار نہیں دیا جائے گا۔ یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ عورت چونکہ فی الحال مسلمان ہے لہٰذا شوہر کی موت سے پہلے بھی اس کا مسلمان ہونا ثابت ہوگا۔ اور جب شوہر کی موت سے پہلے مسلمان ہونا ثابت ہوگیا تو اتحادِ دین کی وجہ سے اس کے لئے میراث کا استحقاق بھی ثابت ہوگا۔ اور یہ اس لئے نہیں کہا جاسکتا کہ اگر اس طریقہ پر استصحاب حال کی وجہ سے عورت کو میراث کا مستحق قرار دیدیا گیا تو استصحاب حال کا حجت مثبتہ ہونا لازم آئے گا یعنی استصحاب حال کی وجہ سے میراث کا استحقاق ثابت کرنا لازم آئے گا۔ حالانکہ استصحاب حال ہمارے نزدیک حجت مثبتہ نہیں ہوتا، بلکہ حجت دافعہ ہوتا ہے۔ پس یہ استصحاب حال عورت کے واسطے حجت بن کر میراث کا استحقاق ثابت نہ کرے گا۔ ہاں ورثاء چوں کہ عورت کے استحقاق کو دفع کرنے والے ہیں، اس لئے استصحاب حال ان کے لئے حجت ہوجائے گا۔ اور استصحاب حال کی تقریر یہ ہوگی یہ عورت چونکہ زمانہ ماضی یعنی اپنے شوہر کی موت سے پہلے نصرانیہ تھی، تو اپنے شوہر کی موت کے بعد بھی نصرانیہ ہوگی۔ اور جب اپنے شوہر کی موت کے بعد نصرانیہ ہے تو موت کے وقت بدرجہ اولیٰ نصرانیہ تھی اور جب موت کے وقت نصرانیہ تھی تو میاں بیوی میں اختلاف دین کی وجہ سے اس نصرانیہ عورت کو اس کے مسلمان شوہر کی میراث سے محروم کردیا جائے گا۔ بہر حال میت کے ورثا چونکہ میراث کا حق دفع کرنے والے ہیں اس لئے استصحاب حال ان کے واسطے حجت ہوگا۔

و یشھد بھم سے دوسری دلیل ہے۔اس کا حاصل یہ ہے کہ اسلام یعنی عورت نصرانیہ کا مسلمان ہونا ایک امر حادث ہے۔اور امر حادث کو اقرب اوقات کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔اور اقرب اوقات مابعد الموت ہے نہ کہ ماقبل الموت۔پس اقرب اوقات کی طرف منسوب کرتے ہوئے یہی کہا جائے گا کہ یہ عورت اپنے شوہر کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہے۔اور جب یہ عورت اپنے شوہر کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہے۔تو موت کے وقت یقیناً نصرانیہ تھی اور جب اپنے شوہر کی موت کے وقت نصرانیہ تھی تو میاں بیوی دونوں کے درمیان چونکہ اختلاف دین تھا۔اس لئے یہ عورت اپنے شوہر کی میراث کی مستحق نہ ہوگی۔

ایک شخص فوت ہوا اس کے چار ہزار درہم کسی کے پاس امانت تھے امین نے کہا کہ یہ میت کا بیٹا ہے اور اس کے علاوہ میت کا کوئی وارث نہیں ہے تو مال ودیعت میت کے بیٹے کو دیدے

قال ومن مات وله فی یدرجل اربعة الاف درهم و دیعةً فقال المستودع هذا ابن المیت لاوارث له غیره فانه یدفع المال الیه لانه اقرّ انّ ما فی یده حقُ الوارث خلافةً فصار کما اذا اقرانه حق المورث وهو حی اصالة بخلاف ما اذا اقر لرجلٍ انه وکیل المودع بالقبض اوانه اشتراه منه حیث لا یؤمر بالدفع الیه لانه اقر بقیام حق المودع اذ هو حی فیکون اقرار علی مال الغیر و لا کذلک بعد موته بخلاف المدیون اذا اقر بتوکیل غیره بالقبض لان الدیون تقضی بامثالها فیکون اقراراً علی نفسه فیؤمر بالدفع الیه

ترجمہ ... اور اگر کوئی شخص مرا۔اور اس کے چار ہزار درہم کسی کے پاس ودیعت ہیں۔پس مستودع (امین) نے کہا کہ یہ میت کا بیٹا ہے۔اور اس کے علاوہ میت کا کوئی وارث نہیں ہے تو وہ مال ودیعت میت کے بیٹے کو دیدے۔اس لئے کہ مستودع نے یہ اقرار کیا کہ جو کچھ اس کے قبضہ میں ہے وہ میت کا نائب ہو کر وارث کا حق ہے۔پس یہ ایسا ہو گیا جیسے اس نے میت کی زندگی میں اقرار کیا کہ یہ مال اصالۃً اس شخص کا حق ہے۔برخلاف اگر مستودع نے کسی کے لئے اقرار کیا کہ یہ ودیعت رکھنے والے کا وکیل بالقبض ہے۔یا یہ کہ اس نے ودیعت رکھنے والے سے خریدا ہے تو مستودع کو یہ حکم نہ دیا جائے گا کہ وہ اس شخص کو مال امانت دیدے کیونکہ مستودع نے اقرار کیا کہ ودیعت رکھنے والے کا حق قائم ہے۔اس لئے کہ وہ زندہ ہے۔پس یہ اقرار، مال غیر پر اقرار ہوگا۔اور ودیعت رکھنے والے کی موت کے بعد ایسا نہیں ہے۔برخلاف قرضدار کے جب وہ دوسرے آدمی کے بارے میں قرضخواہ کی طرف سے وکیل بالقبض ہونے کا اقرار کرے۔اس لئے کہ قرضے بامثالہا ادا کئے جاتے ہیں۔پس یہ اپنی ذات پر اقرار ہوگا۔لہٰذا قرضدار کو حکم دیا جائے گا کہ وہ وکیل بالقبض کو دیدے۔

تشریح ... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً خالد مر گیا اور اس کے چار ہزار درہم دوسرے شخص مثلاً حامد کے پاس ودیعت ہیں۔پس مستودع یعنی حامد نے کہا کہ یہ شخص یعنی شاہد اُس میت یعنی خالد کا بیٹا ہے۔اور اس کے علاوہ میت کا کوئی وارث نہیں ہے۔حاصل یہ کہ مستودع یعنی حامد نے ایک دعویٰ تو یہ کیا کہ ''شاہد'' میت (خالد) کا بیٹا ہے اور دوسرا دعویٰ یہ کیا کہ اس کے علاوہ میت کا کوئی وارث نہیں ہے تو اس صورت میں ''قاضی'' مستودع (حامد) کو حکم کرے گا کہ مال ودیعت میت کے بیٹے یعنی شاہد کو دیدے۔

دلیل ... یہ ہے کہ مستودع نے یہ اقرار کیا ہے کہ جو کچھ میرے قبضہ میں ودیعت ہے ''وہ'' میت (خالد) کا نائب ہونے کی حیثیت سے وارث (شاہد) کا حق اور اس کی ملک ہے۔اور جو شخص اپنے پاس کسی کی ملک کا اقرار کرے اس پر واجب ہے کہ وہ اُس ملک کو اُسی کے

حوالے کردے جس کے لئے اقرار کیا ہے۔جیسا کہ اگر مورث یعنی خالد زندہ ہوتا اور مستودع اس کے حق کا اقرار کرتا تو اصالۃً مورث کے حوالے کرنا واجب ہوتا۔پس اسی طرح جب مورث کے مرنے کے بعد اس کے وارث (شاہد) کے لئے نیابۃً اقرار کیا تو مستودع پر وارث یعنی شاہد کو دیدینا واجب اور ضروری ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر مستودع یعنی حامد نے یہ اقرار کیا کہ ''واصف'' ودیعت دینے والے یعنی عارف کی طرف سے ودیعت پر قبضہ کرنے کا وکیل ہے۔یا واصف نے ودیعت دینے والے یعنی عارف سے مالِ ودیعت خرید لیا ہے۔تو قاضی، مستودع کو یہ حکم نہیں کرے گا کہ وہ ودیعت کا مال وکیل بالقبض یا مشتری کے سپرد کرے۔کیونکہ مستودع نے ودیعت دینے والے کے حق اور اس کی ملک کا اقرار کیا ہے حالانکہ ودیعت دینے والا زندہ بھی ہے۔اس طور پر کہ مستودع نے جب یہ کہا کہ واصف، ودیعت دینے والے یعنی عارف کی طرف سے ودیعت پر قبضہ کا وکیل ہے تو گویا مستودع نے اس بات کا اقرار کیا کہ ودیعت اس کا یعنی عارف کا حق اور اس کی ملک ہے۔اسی طرح مستودع نے جب یہ کہا کہ واصف نے یہ مال ودیعت عارف سے خرید لیا ہے تو گویا اس کا اقرار کیا کہ اس مالِ ودیعت کا مالک عارف ہے۔بہر حال مستودع نے ودیعت دینے والے کے حق اور ملک کا اقرار کیا ہے اور وہ زندہ بھی ہے پس مستودع کا یہ اقرار کہ واصف، مودع یعنی عارف کا وکیل بالقبض ہے۔غیر یعنی مودع کے مال پر اقرار ہے۔اور اقرار چونکہ حجت قاصرہ ہے اس لئے دوسرے کے حق میں اس کا اقرار درست نہ ہوگا۔اور جب مستودع کا یہ اقرار درست نہیں ہے تو مستودع کو یہ حکم نہ دیا جائے کہ وہ مال، ودیعت، وکیل بالقبض یعنی واصف کو دیدے۔اسی طرح مستودع نے جب یہ کہا کہ واصف نے ودیعت دینے والے یعنی عارف سے مالِ ودیعت خرید لیا ہے تو گویا مستودع نے مودع یعنی عارف کی ملک کے زائل ہونے کا اقرار کیا ہے۔حالانکہ مستودع، مودع کی ملک باطل کرنے اور زائل کرنے کا مالک نہیں ہے۔پس مستودع کے اس اقرار کی وجہ سے مودِع (ودیعت دینے والے) کی مِلک زائل نہ ہوگی۔اور جب مودِع کی مِلک زائل نہیں ہوئی تو قاضی مستودع کو یہ حکم بھی نہ کرے گا کہ وہ مشتری یعنی واصف کو مالِ ودیعت دیدے۔اور مودِع (ودیعت دینے والے کی) موت کے بعد اقرار علیٰ مال غیر لازم نہیں آتا۔کیونکہ مودع (ودیعت دینے والے) کی مِلک اس کی موت کی وجہ سے زائل ہوگئی یعنی مودع کی موت کے بعد ودیعت کا مالک مودع نہ رہا بلکہ اس کا وارث ہوگیا اور جب وارث مالک ہوگیا اور مستودع (امین) نے اسی کے لئے اقرار کیا ہے تو یہ اقرار علیٰ غیر مال نہ ہوگا۔بلکہ اقرار علیٰ مال ہوگا۔اور اقرار علیٰ مال درست ہے۔اس لئے مستودع کا مودع کے وارث کے لئے اقرار بھی درست ہوگا۔

اور اگر قرضدار نے یہ اقرار کیا کہ قرضخواہ نے قرضہ پر قبضہ کا وکیل فلاں شخص کو بنایا ہے تو قاضی قرضدار کو حکم دے گا کہ وہ قرضہ کا مال اُس وکیل کو دیدے۔کیونکہ قرضہ باعیانہا ادا نہیں کیا جاتا بلکہ بامثالہا ادا کیا جاتا ہے یعنی قرضہ میں جو چیز لی جاتی ہے بعینہ وہ ادا نہیں کی جاتی بلکہ اس کا مثل ادا کیا جاتا ہے اور مثل کا مالک خود قرضدار ہے نہ کہ قرضخواہ۔لہٰذا قرضدار کا وکیل بالقبض کے بارے میں اقرار اپنی ذات پر اقرار ہے اور اپنی ذات پر اقرار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔لہٰذا یہ اقرار درست ہوگا۔اور جب یہ اقرار درست ہے تو قرضدار کو مالِ قرض اُسی مقرلہ، وکیل کے لئے دینے کا حکم دیا جائے گا۔

امین نے کسی دوسرے کے بارے میں کہا کہ یہ بھی میت کا بیٹا ہے اور اوّل نے کہا کہ میرے علاوہ میت کا کوئی بیٹا نہیں ہے تو مال کا فیصلہ پہلے والے کے لئے کیا جائے گا

ولو قال المودع لأخر هٰذا ابنه ايضاً وقال الاول ليس له ابن غيري قضى بالمال للاول لانه لماصح اقراره للاول انقطع يده عن المال فيكون هٰذا اقراراً على الاول فلا يصح اقراره للثاني كما لو كان الاول ابنا معروفاً ولانه حين اقر للاول لا مكذب له فصح حين اقر للثاني له مكذب فلم يصح

ترجمہ ۔ اگر مستودع (امین) نے دوسرے کے بارے میں کہا کہ یہ بھی میت کا بیٹا ہے۔ اور اول نے کہا کہ میرے علاوہ اس کا کوئی بیٹا نہیں ہے تو مال کا فیصلہ اول کے لئے کیا جائے گا۔ اس لئے کہ جب مستودع کا اقرار کرنا اول کے لئے صحیح ہو گیا تو مال سے اس کا قبضہ منقطع ہو گیا۔ پس مستودع کا (دوسرا) اقرار اول پر ہوگا۔ اس لئے اس کا اقرار ثانی کے واسطے صحیح نہ ہوگا۔ جیسا کہ اگر اول مشہور بیٹا ہوا اور اس لئے کہ جس وقت مستودع نے اول کے واسطے اقرار کیا تو اس کو کوئی جھٹلانے والا نہ تھا۔ لہٰذا اقرار صحیح ہو گیا۔ اور جس وقت ثانی کے واسطے اقرار کیا تو اس کو جھٹلانے والا (پسر اول) ہے۔ لہٰذا یہ اقرار صحیح نہ ہوگا۔

تشریح ۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مستودع (امین) نے مودع (ودیعت دینے والے) کے انتقال کے بعد کسی شخص کے بارے میں کہا کہ یہ بھی میت کا بیٹا ہے مگر پہلے بیٹے نے اس کا انکار کیا اور یہ کہا کہ مرنے والے کا میرے سوا کوئی بیٹا نہیں ہے تو اس صورت میں قاضی مستودع (امین) کو اس بات کا حکم دے گا کہ وہ پورا مالِ ودیعت پسرِ اول کو دیدے اور پسرِ ثانی (جس کے لئے ثانیاً میت کا بیٹا ہونے کا اقرار کیا ہے) کو کچھ نہ دے۔

دلیل ۔ یہ ہے کہ جب مستودع کا اقرار پسر اول کے لئے ایسے وقت میں صحیح ہو گیا جس وقت میں کوئی مزاحم موجود نہیں ہے تو مال ودیعت سے مستودع کا قبضہ منقطع ہو گیا۔ اب اس کے بعد مستودع کا پسرِ ثانی کے لئے اقرار کرنا غیر پر یعنی پسر اول پر اقرار کرنا ہے۔ اور یہ امر مسلم ہے کہ غیر پر اقرار کرنا درست نہیں ہوتا۔ پس جب غیر پر اقرار کرنا درست نہیں ہوتا تو مستودع کا پسرِ ثانی کے واسطے پسر اول پر اقرار کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ جیسے اگر میت کا بیٹا مشہور بین الناس ہو یعنی سب ہی لوگ جانتے ہیں کہ فلاں شخص میت کا بیٹا ہے تو ایسی صورت میں دوسرے کے واسطے مستودع کا اقرار صحیح نہیں ہوتا۔ پس اسی طرح پسر اول کے لئے اقرار کرنے کے بعد بھی دوسرے کے لئے اقرار کرنا درست نہ ہوگا۔ اور جب پسر ثانی کے واسطے اقرار کرنا صحیح نہ ہوا تو مستودع کو اس بات کا حکم دیا جائے گا کہ وہ پورا مالِ ودیعت پسر اول کو دیدے۔ اور پسرِ ثانی کو نہ دے۔

دوسری دلیل...... یہ ہے کہ جب مستودع نے پسرِ اول کیلئے اقرار کیا تو اس کی کوئی تکذیب کرنے والا نہ تھا۔ لہٰذا پسر اول کے واسطے اقرار کرنا صحیح ہوا اور جب پسرِ ثانی کے لئے اقرار کیا تو پسر اول اس کی تکذیب کرنے والا ہے۔ لہٰذا پسر ثانی کے لئے اقرار صحیح نہ ہوا۔ پس پسر اول جس کے واسطے اقرار صحیح ہے پورا مال ودیعت اس کو دیا جائے گا اور پسرِ ثانی جس کے واسطے اقرار صحیح نہیں ہے اس کو مالِ ودیعت کا کوئی حصہ نہیں دیا جائے گا۔

قاضی نے میت کی میراث قرضخواہوں اور وارثوں میں تقسیم کی تو کفیل لیا جائے گا یا نہیں

قال و اذا قسم الميراث بين الغرماء والورثة فانه لا يؤخذ منهم كفيل ولا من وارث وهذا شئ احتاط به بعض القضاة وهو ظلم وهذا عند ابي حنيفةؒ و قالا لاياخذ الكفيل والمسألة فيما اذا ثبت الدين والارث بالشهادة ولم يقل الشهود لا نعلم له وارثاً غيره لهما ان القاضي ناظر للغيب والظاهر ان في التركة وارثا او غريما غائبا لان الموت قد يقع بغتة فيحتاط بالكفالة كما اذا دفع الأبق واللقطة الى صاحبه او اعطى امرأة الغائب النفقة من ماله ولابي حنيفة ان حق الحاضر ثابت قطعاً او ظاهراً فلا يؤخر لحق موهومٍ الى زمان التكفيل كمن أثبت الشراء ممن في يده او اثبت الدين على العبد حتى بيع في دينه لا يكفل ولان المكفول له مجهول فصار كما اذا كفل لاحد الغرماء بخلاف النفقة لان حق الزوج ثابت وهو معلوم واما الأبق واللقطة ففيه روايتان والاصح انه على الخلاف و قيل ان دفع بعلامة اللقطة او اقرار العبد يكفل بالاجماع لان الحق غير ثابت ولهذا كان له ان يمنع و قوله وهو ظلم اى ميلٌ عن سواء السبيل وهذا يكشف عن مذهبه رحمه الله ان المجتهد يخطيء و يصيب لا كما ظنه البعض

ترجمہ ..... اور جب قاضی نے میت کی میراث قرضخواہوں اور وارثوں میں تقسیم کی تو ان سے کفیل نہ لیا جائے گا اور نہ وارث سے اور یہ کفیل کا لینا ایسی چیز ہے جس کے ساتھ بعض قاضیوں نے احتیاط کی ہے حالانکہ یہ ظلم ہے۔ اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ قاضی کفیل لے سکتا ہے۔ اور مسئلہ اس صورت میں ہے جب قرض۔ اور میراث شہادت سے ثابت ہوئے ہوں۔ اور گواہوں نے یہی کہا کہ ہم اس کے سوا میت کا کوئی وارث نہیں جانتے ہیں۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی، غائب لوگوں کے واسطے نگہبان ہے اور ظاہر یہ ہے کہ ترکہ میں کوئی وارث غائب ہو یا کوئی قرضخواہ غائب ہو اس لئے کہ موت کبھی اچانک واقع ہوتی ہے لہٰذا کفیل لے کر احتیاط کرے گا۔ جیسے قاضی نے بھاگا ہوا غلام اس کے آقا کو یا پڑا ہوا لقطہ اس کے مالک کو یا غائب کی بیوی کو اس کے مال سے نفقہ دیا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قرضخواہ حاضر یا وارث حاضر کا حق قطعاً ثابت ہے یا بظاہر ثابت ہے تو حق موہوم کی وجہ سے کفیل دینے کے زمانہ تک مؤخر نہیں کیا جائے گا جیسے: کسی نے قابض سے خریدنا ثابت کیا یا غلام پر قرضہ ثابت کیا حتیٰ کہ غلام اس کے قرضہ میں فروخت کیا گیا تو مشتری سے یا قرضخواہ سے کفیل نہیں لیا جاتا ہے اور اس لئے کہ مکفول لہ مجہول ہے۔ پس ایسا ہو گیا جیسے کسی ایک قرضخواہ کے واسطے کفیل ہوا ہو، برخلاف نفقہ کے، کیونکہ شوہر کا حق ثابت ہے اور شوہر معلوم ہے۔ اور رہا بھاگا ہوا غلام اور لقطہ تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ اور اصح یہ ہے کہ یہ بھی مختلف فیہ ہے اور کہا گیا کہ اگر قاضی نے لقطہ اس کے مالک کو اس کی علامت بیان کرنے پر دیا۔ یا غلام کو اس کے اقرار پر دیا تو بالاجماع مالک سے کفیل لیا جائے گا۔ کیونکہ حق غیر ثابت ہے۔ اسی لئے قاضی کو اختیار ہے کہ اس کو روک لے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول وھو ظلم" یعنی سیدھی راہ سے کجی ہے اور یہ وھو ظلم" کہنا اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ مجتہد خطاء بھی کرتا ہے اور درست بھی کرتا ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ بعض نے گمان کیا۔

تشریح ..... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر قرضخواہوں نے میت کے ذمہ اپنا قرضہ بیّنہ سے ثابت کیا اور قاضی، میت کے مال متروکہ میں سے ان کا قرضہ ادا کرے تو قاضی ان قرضخواہوں سے کفیل لے سکتا ہے یا نہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ قرضخواہوں سے کفیل نہیں لیا

جائے گا۔ اور یہ جو بعض قاضیوں مثلاً ابن ابی لیلی نے احتیاطاً کفیل لیا ہے شرعاً ظلم ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ قاضی کفیل لے سکتا ہے۔ یعنی قاضی قرضخواہوں سے اس بات پر کفیل لے گا کہ موجودہ قرضخواہوں کے علاوہ کوئی دوسرا قرضخواہ آ کر اپنا قرضہ بینہ سے ثابت کر دے تو یہ کفیل موجودہ قرضخواہوں سے اس کا حصہ دلوانے کا ذمہ دار ہوگا۔

اسی مسئلہ کی دوسری صورت یہ ہے کہ ایک آدمی مثلاً خالد نے دعویٰ کیا کہ حامد کے قبضہ میں جو مکان ہے یہ میرے مرحوم باپ کا ہے۔ اُس نے یہ مکان میراث چھوڑا ہے پس اگر قابض یعنی حامد نے خالد کے دعویٰ کا اقرار کر لیا تو یہ مکان جو میت کا متروکہ مال ہے، مدعی یعنی خالد کو دیدیا جائے گا۔ اور خالد سے بالاتفاق کفیل لیا جائے گا۔ یعنی خالد اس بات کا کفیل دے گا کہ اگر کوئی دوسرا وارث شرعاً ثابت ہو گیا تو یہ کفیل اُس کا حق وراثت دلانے کا ذمہ دار ہوگا۔

دلیل…… یہ ہے کہ اقرار حجت قاصرہ ہے۔ لہٰذا قابض یعنی حامد کے اقرار سے خالد کا حق میراث تو ثابت ہوگا لیکن دوسرے وارث کے حق کی نفی نہیں ہوگی۔ اور جب اس کے اقرار سے دوسرے وارث کے حق کی نفی نہیں ہوئی تو اس کے حق کی حفاظت کے لئے مدعی میراث یعنی خالد سے کفیل لیا جائے گا۔ اور اگر قابض یعنی حامد نے مدعی یعنی خالد کے دعویٰ کا اقرار نہ کیا بلکہ مدعی (خالد) نے اس پر بینہ پیش کیا کہ حامد کے قبضہ میں جو مکان ہے وہ میرے مرحوم باپ کا ہے۔ اور میں اس کا بیٹا اور وارث ہوں۔ تو اس کی تین صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ گواہوں نے کہا کہ مرحوم میت نے اپنا یہ مکان اپنے ورثاء کے لئے چھوڑا ہے اور ہم نہ اُن وارثوں کو پہچانتے اور نہ ان کی تعداد سے واقف ہیں تو اس صورت میں بالاتفاق خالد مدعی کا بینہ قبول نہ ہوگا۔ اور مذکورہ مکان کا کوئی حصہ خالد کو نہ دیا جائے گا۔ کیونکہ جب گواہوں نے ورثہ کی صحیح تعداد پر گواہی نہیں دی تو خالد مدعی کا حصہ بھی معلوم نہ ہوگا۔ اور جب خالد کا حصہ معلوم نہیں ہے تو خالد کے واسطے قاضی کا فیصلہ قضاء بالمجہول ہوگا اور قضاء بالمجہول متعذر اور ناجائز ہے۔ اس لئے اس صورت میں نہ تو خالد کا بینہ قبول ہوگا اور نہ اس کے حق میں کوئی فیصلہ دیا جا سکے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ خالد مدعی کے گواہوں نے گواہی دی کہ "خالد" میت کا بیٹا اور اس کا وارث ہے۔ اور ہم اس کے علاوہ کوئی دوسرا وارث بھی نہیں پہچانتے ہیں تو اس صورت میں بالاتفاق قاضی یہ حکم کرے گا بغیر کسی انتظار کے پورا مال متروکہ خالد مدعی کو دیدیا جائے اور خالد سے بالاتفاق کفیل بھی نہ لیا جائے گا۔ تیسری صورت یہ ہے کہ خالد مدعی کے گواہوں نے گواہی دی کہ خالد، مالک مکان مرحوم میت کا بیٹا ہے۔ اور گواہوں نے نہ تو ورثہ کی تعداد پر شہادت دی اور نہ یہ کہا کہ ہم اس کے علاوہ کوئی دوسرا وارث نہیں پہچانتے تو اس صورت میں قاضی اپنی صوابدید کے مطابق ایک مدت تک کے لئے خالد کے علاوہ دوسرے وارث کا انتظار کرے۔ حضرت امام طحاویؒ نے انتظار کی مدت ایک سال مقرر کی ہے۔ اگر اس عرصہ میں کوئی دوسرا وارث آ گیا تو قاضی، مرحوم میت کا جملہ مال متروکہ ان کے درمیان تقسیم کرے گا۔ اور اگر اس عرصہ میں کوئی دوسرا وارث نہ آیا تو قاضی میت کا مالِ متروکہ یعنی مکان وغیرہ خالد مدعی کو دیدے بشرطیکہ خالد مدعی ایسا وارث ہو جو کبھی میراث سے محروم نہ ہوتا ہو۔ جیسے باپ ہو یا بیٹا ہو۔ اور اگر خالد مدعی ایسا وارث ہو جو دوسرے کی وجہ سے میراث سے محروم ہو جاتا ہے جیسے دادا اور بھائی تو "قاضی" میت کا مالِ متروکہ ان کو نہ دے گا۔ اور اگر خالد مدعی ایسا وارث ہو جو دوسرے کی وجہ سے محروم تو نہ ہوتا ہو بلکہ دوسرے کی وجہ سے اس کا حصہ کم ہو جاتا ہو، جیسے شوہر کا حصہ اولاد کی عدم موجودگی میں نصف ہوتا ہے مگر اولاد کی موجودگی میں گھٹ کر آٹھواں رہ جاتا ہے۔ اور بیوی کا حصہ اولاد کی عدم موجودگی میں چوتھائی ہوتا ہے۔ اور اولاد کی موجودگی میں گھٹ کر آدھا رہ جاتا ہے۔ اسی کو قرآن میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے ولکم نصف ماترک ازواجکم ان لم یکن لھنّ ولدٌ فان

کان لھن ولد فلکم الربع مما ترکن. ولھن الربع مما ترکتم ان لم یکن لکم ولد فان کان لکم ولد فلھن الثمن مما ترکتم ۔ بہرحال خالد مدعی اگر ایسا وارث ہوتو حضرت امام محمدؒ کے نزدیک اس کو میت کے مال متروکہ میں سے وہ حصہ دیا جائے جو زیادہ ہو۔ یعنی اگر مدعی شوہر ہوتو اس کو نصف دیا جائے اور اگر بیوی ہوتو اس کو چوتھائی دیا جائے۔ اور حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ حصہ دیا جائے جو کم ہو۔ یعنی اگر مدعی شوہر ہوتو اس کو چوتھائی دیا جائے اور اگر بیوی ہوتو اس کو آٹھواں حصہ دیا جائے۔ اس بارے میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کا قول مضطرب ہے۔ بہرحال اگر خالد مدعی ایسا وارث ہے جو کبھی محروم نہیں ہوتا۔ اور قاضی نے پورا مال متروکہ مکان وغیرہ اس کو دیدیا تو ایسی صورت میں آیا خالد سے کفیل لیا جائے گا یا نہیں، سو اس بارے میں حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ خالد سے کفیل نہیں لیا جائے گا۔ اور یہ جو ابن ابی لیلیٰ وغیرہ نے کفیل لیا ہے یہ ظلم ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ قاضی کو اس صورت میں کفیل لینے کا اختیار ہے۔ اس تفصیل کو متن میں مختصراً اس طرح ذکر کیا ہے کہ اگر قرضہ اور میراث بینہ سے ثابت ہوں۔ اور گواہوں نے یہ نہیں کہا کہ ہم مدعی کے علاوہ دوسرا وارث نہیں پہچانتے ہیں تو ایسی صورت میں اگر قاضی قرضخواہوں اور ورثاء کے درمیان میراث تقسیم کرے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک موجودہ قرضخواہوں اور وارثوں سے کفیل نہیں لیا جائے گا۔ اور جن قاضیوں نے احتیاطاً کفیل لیا ہے وہ ظلم ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک کفیل لیا جائے گا۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ" قاضی" غائب لوگوں کی نگہبانی کرنے کے لئے مامور ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ شاید ترکہ میں موجودہ ورثاء کے علاوہ کوئی وارث غائب ہو یا موجودہ قرضخواہوں کے علاوہ کوئی قرضخواہ غائب ہو۔ کیونکہ موت کبھی اچانک واقع ہوتی ہے۔ پس احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ قاضی، موجودہ ورثاء، اور موجودہ قرضخواہوں سے کفیل لے لے تاکہ اس کفیل کے ذریعہ غائب وارث اور غائب قرضخواہ کے حق کی حفاظت کی جا سکے۔ جیسے اگر قاضی بھاگا ہوا غلام اُس شخص کو دے جس کا مالک ہونا قاضی کے نزدیک ثابت ہو چکا ہو یا پڑا ہوا لقطہ اس شخص کو دے جس کا مالک ہونا قاضی کے نزدیک ثابت ہو چکا ہوتو قاضی بالاتفاق احتیاطاً غلام اور لقطہ کے مالک سے کفیل لے لیتا ہے۔ جیسے اگر کسی مرد غائب کی بیوی نے قاضی سے نفقہ طلب کیا اور اس مرد غائب کا کسی کے پاس مال ودیعت ہو۔ اور مستودع (امین) ودیعت کا بھی اقرار کرتا ہو اور اس عورت کے مرد غائب کی بیوی ہونے کا بھی اقرار کرتا ہوتو" قاضی" اس مرد غائب کے مال سے اس کی بیوی کو نفقہ دیتا ہے اور اس سے کفیل لے لیتا ہے۔ پس اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں قرضخواہوں اور وارثوں سے کفیل لینے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ... یہ ہے کہ موجودہ قرضخواہوں اور وارثوں کا حق قطعی طور پر ثابت ہے۔ بشرطیکہ دوسرا قرضخواہ اور وارث واقع میں معدوم ہو یا موجودہ قرضخواہوں اور وارثوں کا حق بظاہر ثابت ہے بشرطیکہ دوسرا قرضخواہ اور وارث واقع میں موجود ہو مگر قاضی کے پاس اس کا اظہار نہ ہوا ہو۔ یہ خیال رہے کہ قاضی کسی چیز کے اظہار کا مکلف نہیں ہے بلکہ جو چیز اس کے نزدیک حجت اور دلیل سے ظاہر ہوئی ہو اس پر عمل کرنے کا مکلف ہے۔ بہرحال موجودہ قرضخواہوں اور وارثوں کا حق قطعاً ثابت ہے یا بظاہر ثابت ہے۔ اور جو چیز قطعاً یا بظاہر ثابت ہو اس کو کسی موہوم حق کی وجہ سے مؤخر نہیں کیا جاتا۔ اور کسی قرضخواہ کا غائب ہونا یا وارث کا غائب ہونا ایک امر موہوم ہے۔ پس موجودہ قرضخواہوں اور وارثوں کو کفیل دینے کا مکلف بنا کر ان کے حقوق کی ادائیگی کو کفیل دینے کے زمانہ تک مؤخر نہیں کیا جائے گا۔ جیسا کہ اگر کسی نے مثلاً خالد نے بینہ کے ذریعہ یہ ثابت کیا کہ میں نے قابض مثلاً حامد سے فلاں چیز خریدی ہے تو قاضی، مشتری یعنی

خالد کوشئی مشتری مبیع) دینے کا حکم کرے گا مگر مشتری سے اس وہم کی بنا پر کہ شاید کسی دوسرے مشتری نے خالد سے پہلے حامد سے یہ چیز خریدی ہو، کفیل نہیں لیتا۔ اور جیسے اگر کسی آدمی مثلاً واصف نے بینہ کے ذریعہ یہ ثابت کیا کہ میرا اتنا قرضہ فلاں غلام پر ہے۔ پس واصف کے قرضہ کی وجہ سے اُس غلام کو فروخت کیا گیا تو محض اس وہم کی وجہ سے شاید اس غلام پر کسی دوسرے کا قرضہ بھی ہو واصف قرضخواہ سے کفیل نہیں لیا جاتا ہے۔ پس اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں قرضخواہ غائب اور وارث غائب کے حق موہوم کی وجہ سے موجودہ قرضخواہوں اور موجودہ وارثوں سے کفیل نہیں لیا جائے گا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ مکفول لہ کا مجہول ہونا صحت کفالہ سے مانع ہے۔ حالانکہ یہاں مکفول لہ مجہول ہے۔ کیونکہ قرضخواہ لہ غائب یا وارث جس کے لئے کفیل لیا جائے گا وہ مجہول ہے۔ پس ایسا ہو گیا جیسے کسی ایک قرضخواہ کے واسطے کفیل ہوا ہو۔ حالانکہ یہ کفالہ صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں بھی مجہول قرضخواہ یا مجہول وارث کے لئے کفیل لینا جائز نہیں ہے۔

صاحب ہدایہؒ، صاحبینؒ کی طرف سے پیش کردہ نظائر کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مالِ ودیعت میں شوہر کا حق بھی ثابت ہے۔ اور وہ ایک معلوم آدمی ہے۔ تو عورت سے نفقہ دیتے وقت شوہر کے لئے کفیل لینا اسکے حق ثابت کی وجہ سے کفیل لینا ہے اور چونکہ شوہر معلوم ہے اس لئے مکفول لہ مجہول بھی نہ ہوگا۔ پس جب مکفول لہ (شوہر) معلوم بھی ہے اور مالِ ودیعت میں اس کا حق بھی ثابت ہے تو یہ کفالہ درست ہوگا۔ اور رہا بھاگے ہوئے غلام اور لقطہ کے مسائل میں کفیل لینا تو اس میں امام صاحبؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں فرمایا کہ میرے نزدیک پسندیدہ بات یہ ہے کہ قاضی غلام کے مالک اور لقطہ کے مالک سے کفیل لے لے۔ اور ایک روایت میں فرمایا کہ میں اس بات کو پسند نہیں کرتا غلام کے مالک اور لقطہ کے مالک سے کفیل لیا جائے۔

صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ صحیح قول یہ ہے کہ بھاگے ہوئے غلام اور لقطہ میں کفیل لینے کا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے۔ یعنی امام صاحبؒ کے نزدیک کفیل نہیں لیا جائے گا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک کفیل لیا جائے گا۔ پس جب ان دونوں مسئلوں میں حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک کفیل نہیں لیا جاتا تو متن کے مسئلہ کو ان پر قیاس کرنا بھی صحیح نہ ہوگا۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ اگر قاضی نے لقطہ اس کے مالک کو اس کی علامت بیان کرنے پر دیا یا غلام کو اس کے اقرار پر دیا تو بالاجماع مالک سے کفیل لیا جائے گا۔ یعنی اگر مالک نے لقطہ کی علامتیں بیان کیں اور علامتیں بیان کرنے کی وجہ سے قاضی نے مذکورہ لقطہ مالک کو دیدیا یا بھاگے ہوئے غلام نے اقرار کیا کہ میں فلاں کا غلام ہوں۔ اور غلام کے اس اقرار کی وجہ سے قاضی نے اس غلام کو اس کے آقا کے سپرد کر دیا تو بالاجماع مالک اور آقا سے کفیل لیا جائے گا۔ کیونکہ لقطہ کی علامتیں بیان کرنے سے لقطہ میں علامات بیان کرنے والے کا حق ثابت نہیں ہوتا۔ اور غلام کے اقرار سے مقرلہ کا مالکانہ حق ثابت نہیں ہوتا۔ پس جب علامتیں بیان کرنے سے لقطہ میں اور غلام کے اقرار کی وجہ سے غلام میں مالک کا حق ثابت نہیں ہوتا تو اس احتمال کی بنا پر کوئی دوسرا شخص مالک ہو لقطہ اور غلام کے مالک سے کفیل لیا جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ مالک کے لقطہ کی علامتیں بیان کرنے کے باوجود اور غلام کے اقرار کرنے کے باوجود قاضی کو یہ اختیار ہے کہ وہ مذکورہ لقطہ اور غلام مالک کو نہ دے۔ پس جب اس صورت میں قاضی کو بالکل نہ دینے کا اختیار ہے تو کفیل دینے تک مؤخر کرنے کا اختیار بدرجہ اولیٰ حاصل ہوگا۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ امام صاحبؒ کے قول وھو ظلم میں ظلم کے معنی سیدھی راہ سے ہٹنے کے ہیں۔اور مجتہد فیہ مسئلہ پر ظلم کا اطلاق کرنے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ امام صاحبؒ کا مذہب یہ ہے کہ مجتہد مخطی بھی ہوتا ہے اور مصیب بھی ہوتا ہے۔ایسا نہیں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ مجتہد ہمیشہ اپنے اجتہاد میں صواب پر ہوتا ہے۔خطا پر کبھی نہیں ہوتا۔اور معتزلہ نے کہا کہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا یہی مذہب ہے۔حضرت امام اعظمؒ اور ان کے اصحاب کی طرف اس عقیدہ کی نسبت کرنا سراسر غلط ہے۔

ایک مکان ایک شخص کے قبضہ میں ہے دوسرے نے بیّنہ قائم کئے کہ میرا والد فوت ہو گیا ہے اور مکان میرے اور میرے فلاں غائب بھائی کے درمیان میراث چھوڑا ہے کس کو کتنا دیا جائے گا اور کفیل لیا جائے گا یا نہیں

قال و اذا كانت الدار في يد رجل و اقام الأخر البينة ان اباه مات و تركها ميراثا بينه و بين اخيه فلان الغائب قضى له بالنصف وترك النصف الأخر في يد الذى في يديه و لا يستوثق منه بكفيل و هٰذا عند ابى حنيفةؒ و قالا ان كان الذى في يديه جاحداً أخذ منه و جعل في يد امين و ان لم يجحد ترك في يده لهما ان الجاحد خائن فلا يُترك المال في يده بخلاف المقر لانه امين و له ان القضاء وقع للميّت مقصوداً واحتمالُ كونه مختاراً للميت ثابت فلا ينقض يده كما اذا كان مقرا وجحوده قدارتفع بقضاءالقاضى و الظاهر عدم الجحود في المستقبل لصيرورة الحادثة معلومة له للقاضى

ترجمہ اور اگر ایک مکان ایک آدمی کے قبضہ میں ہے اور دوسرے نے بیّنہ قائم کیا کہ میرا باپ مر گیا اور اس مکان کو میرے اور میرے فلاں غائب بھائی کے درمیان میراث چھوڑا ہے۔تو نصف مکان کا اس کے لئے حکم کیا جائے گا۔اور دوسرا نصف قابض کے قبضہ میں چھوڑا جائے گا۔اور قابض سے بطور وثیقہ کفیل نہیں لیا جائے گا۔اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ اگر قابض مدعی کے حق کا منکر تھا تو باقی نصف بھی اس سے لے کر کسی امین آدمی کے قبضہ میں رکھا جائے گا۔اور اگر منکر نہیں تھا تو اس کے قبضہ میں چھوڑا جائے گا۔صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حق کا منکر خائن ہوتا ہے۔لہٰذا اس کے قبضہ میں مال نہ چھوڑا جائے گا۔برخلاف اقرار کرنے والے کے کیونکہ وہ امین ہوتا ہے۔اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ فیصلہ بالقصد میت کے لئے واقع ہوا ہے۔اور قابض کے بارے میں چونکہ یہ احتمال ہے کہ اس کا میت کی طرف سے مختار ہونا ثابت ہو۔اسلئے اس کا قبضہ ختم نہ کیا جائے گا۔جیسا کہ اگر وہ اقرار کرنے والا ہوتا۔اور اس کا انکار قاضی کے حکم کی وجہ سے دور ہو گیا ہے۔اور آئندہ زمانہ میں منکر نہ ہونا ظاہر ہے۔کیونکہ یہ واقعہ اس کو اور قاضی دونوں کو معلوم ہے۔

تشریح صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ ایک مکان ایک شخص مثلاً واصف کے قبضہ میں ہے۔اور دوسرے شخص مثلاً عارف نے بیّنہ پیش کیا کہ میرا باپ مر چکا ہے اور اس مکان کو میرے اور میرے بھائی شاہد کے لئے میراث چھوڑا ہے۔اور میرا بھائی شاہد غائب ہے۔تو اس مکان کے نصف کا فیصلہ عارف کے لئے کر دیا جائے گا۔اور دوسرا نصف واصف کے قبضہ میں چھوڑا جائے گا۔جو فی الحال قابض ہے۔یہاں تک کہ شاہد جو غائب ہے وہ آ جائے۔یہ مذہب حضرت امام ابوحنیفہؒ کا ہے۔اور قابض سے کفیل بالاجماع نہیں لیا جائے گا۔صاحبینؒ نے

فرمایا کہ اگر قابض (واصف) عارف کے دعویٰ کا منکر ہو۔ اور عارف نے اپنے دعویٰ پر بینہ پیش کیا ہو تو مکان کا دوسرا نصف قابض (واصف) کے قبضہ سے نکال کر کسی امین اور دیانت دار آدمی کے قبضہ میں رکھا جائے گا۔ اور اگر قابض (واصف) عارف یعنی مدعی کے دعویٰ کا منکر نہ ہو تو مکان کا دوسرا نصف قابض (واصف) ہی کے قبضہ میں چھوڑا جائے گا۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر قابض (واصف) عارف کے دعویٰ کا منکر ہو تو انکار کی وجہ سے اس کی خیانت ظاہر ہوگئی ہے۔ اور کسی دوسرے کا مال چونکہ خائن آدمی کے قبضہ میں نہیں چھوڑا جاتا اس لئے مکان کا دوسرا نصف قابض (واصف) جوانکار دعویٰ کی وجہ سے خائن ہے اس کے قبضہ میں نہیں چھوڑا جائے گا۔ اور خائن آدمی کے قبضہ میں نہ چھوڑنے کا حکم اس لئے ہے کہ وہ اس کو اپنی ملک سمجھ کر اور گواہوں کو جھوٹا سمجھ کر اس میں تصرف کرسکتا ہے یا خیانت کی وجہ سے تصرف کرسکتا ہے۔ پس غائب (شاہد) کے حصہ کی حفاظت کے پیش نظر اس نصف مکان کو قابض کے قبضہ میں نہیں چھوڑا جائے گا۔ بلکہ اس کے قبضہ سے نکال کر کسی امین اور دیانتدار آدمی کے حوالہ کردیا جائے گا۔ اور اگر قابض (واصف) مدعی (عارف) کے دعویٰ کا مقر ہو تو وہ اقرار دعویٰ کی وجہ سے امین ہے۔ اور امین آدمی کے قبضہ میں کسی کا مال چھوڑنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ بلکہ بہتر یہ ہے کہ اقرار کی صورت میں مکان قابض (واصف) ہی کے قبضہ میں رکھا جائے۔ کیونکہ میت نے اس پر اعتماد کرکے یہ مکان اس کے پاس ودیعت رکھا تھا اور اس کی طرف سے اب تک کسی خیانت کا ظہور نہیں ہوا تو میت کے اعتماد کرنے کی وجہ سے یہ زیادہ حق دار ہے کہ شاہد کی آمد تک اس کے حصہ یعنی نصف مکان کی حفاظت کرے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کا فیصلہ اولاً اور بالذات تو میت کے لئے واقع ہوتا ہے۔ اسی لئے یہ ثابت ہونے کے بعد کہ یہ مکان اور مال میت کا ہے اس سے اس کے قرضوں کو ادا کیا جائے گا۔ اور اس کی وصیتوں کو نافذ کیا جائے گا۔ اور قابض (واصف) کے انکار کے باوجود یہ احتمال ثابت ہے کہ قابض میت کی طرف سے مختار ہوگا۔ پس جب یہ احتمال ثابت ہے تو غیر مختار کی وجہ سے اس کا قبضہ ختم نہیں کیا جائے گا۔ جیسے اگر قابض مقر ہوتا تو اس کا قبضہ دور نہ کیا جاتا۔

وجحوده قد ارتفع ۔۔۔ الخ۔ سے صاحبینؒ کی دلیل کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ قابض (واصف) اگر مدعی (عارف) کے دعویٰ کا منکر ہو تو آپ نے فرمایا کہ انکار کی وجہ سے اس کی خیانت ظاہر ہوگئی ہے۔ اور خائن کے قبضہ میں کسی کا مال نہیں چھوڑا جاتا، بلاشبہ درست ہے۔ لیکن دعویٰ کا منکر ہونے کی وجہ سے خیانت کا ظاہر ہونا یا ماضی کے اعتبار سے ہوگا اور یا مستقبل کے اعتبار سے۔ اگر ماضی کے اعتبار سے ہے یعنی قاضی کے فیصلہ دینے سے پہلے قابض (واصف) نے مدعی (عارف) کے دعویٰ کا انکار کیا اور پھر عارف نے اس پر بینہ قائم کرکے اس کو ثابت کیا تو بینہ کی روشنی میں جب قاضی نے فیصلہ دیا تو فیصلہ دینے سے قابض کا انکار دعویٰ دور ہو گیا۔ اور جب قابض کا انکار دور ہوگیا تو اس کا لازم یعنی خیانت بھی دور ہوگئی۔ اور جب خیانت دور ہوگئی تو نصف مکان اس کے قبضہ میں چھوڑنے میں بھی کوئی مضائقہ نہ رہا۔ اور آئندہ زمانہ میں قابض کی طرف سے انکار کا پایا جانا بظاہر معدوم ہے۔ کیونکہ اس واقعہ کا حال قاضی اور قابض دونوں کو معلوم ہے۔ اور اس واقعہ کو فائل میں تحریر بھی کرلیا گیا ہے۔ تو بظاہر امید یہی ہے کہ قابض آئندہ اس کا انکار کرکے اپنے لئے مزید کسی رسوائی کا سامان پیدا نہیں کرے گا۔ پس جب قابض کا آئندہ زمانہ میں بظاہر انکار دعویٰ کرنا معدوم ہے تو نصف مکان کا اس کے قبضہ میں چھوڑنا کچھ مضر نہیں ہے۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ قاضی اور گواہ اگر مر جائیں یا دونوں اس واقعہ کو بھول جائیں اور غافل چل جائے۔ تو قابض (واصف) کی طرف سے دعویٰ کے انکار کا احتمال ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ احتمال نادر ہے۔ اور نادر کے لئے کوئی حکم نہیں ہوتا، اور نادر کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔

اگر دعویٰ مال منقول میں ہو تو بالاتفاق قابض سے بقیہ مال لے لیا جائے گا

ولو كانت الدعوى في منقول فقد قيل يؤخذ منه بالاتفاق لانه يحتاج فيه الى الحفظ والنزع ابلغ فيه بخلاف العقار لانها محصنة بنفسها ولهذا يملك الوصي بيع المنقول على الكبير الغائب دون العقار وكذا حكم وصيّ الام والاخ والعم على الصغير وقيل المنقول على الخلاف ايضاً وقول ابي حنيفة فيه اظهر لحاجته الى الحفظ وانما لايؤخذ الكفيل لانه انشاء الخصومة والقاضي انما نُصب لقطعها لا لا نشائها

ترجمہ ..... اور اگر دعویٰ مالِ منقول میں ہو تو کہا گیا کہ بالاتفاق قابض سے باقی مال لے لیا جائے گا۔ اس لئے کہ مال منقول میں حفاظت کی ضرورت ہے اور نکال لینے میں حفاظت زیادہ ہے۔ برخلاف جائداد غیر منقولہ کے کہ وہ بذات خود محفوظ ہے۔ اور اسی وجہ سے میت کا وصی، بالغ غائب وارث پر منقول کی بیع کا مالک ہے نہ کہ غیر منقولہ جائداد کی بیع کا۔ اور یہی حکم ماں اور بھائی اور چچا کے وصی کا نابالغ وارث کے حق میں ہے۔ اور کہا گیا کہ مالِ منقول بھی مختلف فیہ ہے۔ اور منقول کی صورت میں ابوحنیفہ کا قول زیادہ ظاہر ہے۔ کیونکہ مال منقول حفاظت کا محتاج ہے۔ اور کفیل نہیں لیا جائے گا۔ اس لئے کہ کفیل لینا خصومت پیدا کرنا ہے۔ حالانکہ قاضی خصومت قطع کرنے کے لئے مقرر ہے نہ کہ خصومت پیدا کرنے کے لئے۔

تشریح صاحب ہدایہ نے کہا کہ اگر دعویٰ مالِ منقول میں ہو یعنی مال منقول ایک شخص کے قبضہ میں ہو۔ اور دوسرے نے بینہ پیش کیا ہو کہ میرا باپ مر چکا ہے اور اس نے یہ مال میرے اور میرے غائب بھائی کے لئے میراث چھوڑا ہے۔ تو قاضی نصف مال کا فیصلہ تو اس مدعی کے لئے کرے گا اور بقول بعض حضرات مشائخ کے نزدیک باقی نصف مال بھی بالاتفاق قابض سے لے کر کسی امین آدمی کو دے دیا جائے گا۔ کیونکہ مال منقول میں حفاظت کی ضرورت ہے۔ بایں طور کہ وہ بذاتِ خود محفوظ نہ ہونے کی وجہ سے ایک محل سے دوسرے محل کی طرف منتقل کیا جا سکتا ہے اور قابض کے قبضہ سے نکال لینے میں زیادہ حفاظت ہے۔ کیونکہ جب وہ مدعی کے دعویٰ کا انکار کر چکا اور یہ کہہ چکا کہ میرے قبضہ میں میت کا کچھ مال نہیں ہے تو خیانت کرے گا یا اس کو اپنی ملک سمجھ کر اس میں تصرف بھی کر سکتا ہے۔ لیکن جب قاضی نے اس کے قبضہ سے نکال کر کسی امین آدمی کے قبضہ میں دے دیا اور بظاہر وہ امین آدمی عادل بھی ہے تو وہ مال محفوظ ہو گیا۔ پس حفاظت کے پیش نظر باقی نصف مال بھی قابض کے قبضہ سے لے لیا جائے گا۔ برخلاف غیر منقول جائداد کے کہ وہ بذات خود محفوظ ہے۔ اس میں غصب اور چوری کا کوئی احتمال نہیں ہے۔ اس لئے اُس کو قابض کے پاس چھوڑنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ چونکہ مال منقول حفاظت کا زیادہ محتاج ہے اس لئے میت کے وصی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ میت کے بالغ وارث جو غائب ہے اس کا وہ حصہ جو مالِ منقول سے متعلق ہو اس کو فروخت کر دے۔ اگر وصی نے فروخت کر دیا تو اس کی یہ بیع بالغ وارث (غائب) پر نافذ ہو جائے گی۔ اور غیر منقول مال کی بیع کا وصی کو اختیار نہیں ہے۔ کیونکہ غیر منقول جائداد چونکہ بذاتِ خود محفوظ ہے اس لئے اس کو فروخت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اور مال منقول چونکہ بذاتِ خود محفوظ نہیں ہے اس لئے اس کو فروخت کر کے اس کی رقم کی حفاظت کی جائے گی۔ اسی طرح ماں کا وصی یا بھائی کا وصی یا چچا کا وصی، نابالغ وارث کے مال منقول کو فروخت کر سکتا ہے۔ حالانکہ ماں، بھائی اور چچا کے وصی کو تصرف کا اختیار نہیں ہوتا بلکہ فقط حفاظت کرنے کا اختیار ہوتا ہے مگر چونکہ مالِ منقول کو فروخت کرنا، حفاظت ہی کا ایک طریقہ ہے اس لئے ان کے وصی کو، نابالغ وارث کے مالِ منقول کو فروخت کرنے کی اجازت دیدی گئی ہے۔

بعض مشائخ نے فرمایا کہ غیر منقولہ مال کی طرح مالِ منقول میں بھی اختلاف ہے۔ چنانچہ صاحبینؒ کے نزدیک اگر قاضی منکر ہوا ہو تو دعویٰ ثابت ہونے پر نصف مال منقول، مدعی کو دے کر باقی نصف بھی قابض کے قبضہ سے نکال کر کسی امین آدمی کے پاس رکھا جائے گا۔ اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مالِ منقول میں بھی باقی نصف قابض کے قبضہ میں چھوڑا جائے۔

صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ منقول کی صورت میں امام ابوحنیفہؒ کا قول زیادہ ظاہر ہے کیونکہ منقول مال میں حفاظت کی ضرورت ہے۔ ظاہر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صاحبینؒ کے قول سے امام ابوحنیفہؒ کا قول زیادہ واضح ہے۔ اس لئے کہ نصف مال قابض کے قبضہ میں چھوڑنے کی صورت میں حفاظت زیادہ مکمل ہے بہ نسبت اس کے کہ اس کے قبضہ سے نکال کر کسی امین آدمی کے قبضہ میں رکھا جائے۔ کیونکہ مال قابض کے پاس صورۃً اور معنیً دونوں طرح محفوظ ہے۔ اس لئے کہ اگر مال اس کے پاس سے ہلاک ہو گیا تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔ اور ضمان اس لئے واجب ہوگا کہ قابض مدعی کے دعویٰ کا انکار کرنے کی وجہ سے ضامن ہو گیا ہے۔ اور اگر قابض سے لے کر کسی امین آدمی کے پاس رکھدیا گیا تو یہ مال معنیً محفوظ نہ ہوگا۔ کیونکہ ہلاک ہونے کی صورت میں امین پر ضمان واجب نہیں ہوتا۔ حاصل یہ کہ نصف مال قابض کے پاس بہر صورت محفوظ ہے خواہ ہلاک ہو یا ہلاک نہ ہوا ہو۔ اور امین کے پاس ہلاک نہ ہونے کی صورت میں اگر چہ محفوظ ہے لیکن ہلاک ہونے کی صورت میں قطعاً محفوظ نہیں ہے۔ اور حضرت امام صاحبؒ کا قول یہ ہے کہ نصف مال قابض ہی کے پاس چھوڑا جائے۔ اس لئے امام صاحبؒ کا قول صاحبینؒ کے قول کے مقابلہ میں زیادہ واضح ہے۔

صاحبِ ہدایہؒ نے فرمایا کہ یہ جو متن میں کہا گیا کہ قابض سے کفیل نہیں لیا جائے گا۔

اس کی دلیل ...... یہ ہے کہ کفیل کا لینا جھگڑا پیدا کرنا ہے۔ کیونکہ قابض کفیل دینے سے انکار کرے گا۔ اور قاضی اس سے مطالبہ کرے گا تو جھگڑا پیدا ہوگا۔ حالانکہ قاضی کو جھگڑا پیدا کرنے کے لئے مقرر نہیں کیا جاتا بلکہ جھگڑا ختم کرنے کے لئے مقرر کیا جاتا ہے۔ (عنایہ)

مگر اس دلیل پر اشکال ہے وہ یہ کہ کفیل کا مطالبہ قاضی نہ کرے بلکہ جو وارث حاضر ہے وہ قابض سے کفیل کا مطالبہ کرے اور قابض کفیل دینے سے انکار کرے گا تو جھگڑا قابض اور وارث حاضر میں ہوگا۔ پس قاضی، کفیل دینے کا فیصلہ کر کے اس جھگڑے کو ختم کرے تو اس صورت میں قابض سے کفیل بھی لیا جا سکے گا۔ اور قاضی کا منصب جھگڑا پیدا کرنے کے لئے بھی نہ ہوگا، بلکہ جھگڑا ختم کرنے کے لئے ہوگا۔

غائب وارث حاضر ہوا تو اس کو دوبارہ بیّنہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے

و اذا حضر الغائب لا یحتاج الی اعادة البینة و سلم الیه النصفُ بذلک القضأ لان احد الورثة ینتصب خصماً عن الباقین فیما یستحق له وعلیه دیناً کان اوعیناً لان المقضی له وعلیه انما هو المیت فی الحقیقة

واحد من الورثة يصلح خليفة عنه في ذٰلک بخلاف الاستيفاء لنفسه لانه عامل فيه لنفسه فلا يصلح نائبا عن غيره ولهٰذا لا يستوفي الانصبيه وصار كما اذا قامت البينة بدين الميت الا انه انما يثبت استحقاق الكل على احد الورثة اذا كان الكل في يده ذكره في الجامع لانه لايكون خصماً بدون اليد فيقتصر القضاء على ما في يده

ترجمہ۔۔۔ اور جب غائب وارث حاضر ہوا تو اس کو دوبارہ بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور باقی نصف مکان اس کو اسی حکم قضاء سے سپرد کر دیا جائے گا۔ اس لئے کہ وارثوں میں سے ایک وارث بھی باقیوں کی طرف سے ہر اس معاملہ میں خصم ہو جاتا ہے جو اس کے لئے حق ثابت ہو یا اس پر ثابت ہو خواہ دین ہو یا عین ہو۔ اس لئے کہ جس کے لئے حکم قضاء ہو یا جس پر حکم قضاء ہو وہ در حقیقت میت ہے۔ اور وارثوں میں سے ایک وارث بھی اس معاملہ میں میت کی طرف سے خلیفہ ہو سکتا ہے۔ برخلاف اپنی ذات کے لئے حق حاصل کرنے کے۔ کیونکہ اس میں وہ اپنی ذات کے واسطے کام کرتا ہے۔ پس وہ اپنے علاوہ کی طرف سے نائب نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے مدعی حاضر صرف اپنے حصہ پر قبضہ کر سکتا ہے اور ایسا ہو گیا جیسے میت کے قرضہ پر گواہ قائم ہوئے مگر یہ کہ کل مال کا استحقاق صرف ایک وارث پر جب ہی ہوگا جبکہ کل ترکہ اسی وارث (حاضر) کے قبضہ میں ہو اس کو جامع کبیر میں ذکر کیا ہے۔ اس لئے کہ وارث حاضر قبضہ کے خصم نہیں ہو سکتا ہے۔ پس حکم قضاء اسی مال پر منحصر ہوگا۔ جس قدر اس کے قبضہ میں ہے۔

تشریح۔۔۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ سابق میں گذرا ہے کہ اگر ایک مکان ایک آدمی کے قبضہ میں ہو۔ اور دوسرے آدمی نے بینہ پیش کیا کہ یہ مکان میرے مرحوم باپ کا ہے۔ اس نے میرے اور میرے غائب بھائی کے لئے میراث چھوڑا ہے تو قاضی نصف مکان کا فیصلہ مدعی کے لئے کر کے اس کو نصف مکان دیدے گا۔ اور باقی نصف غائب کی آمد تک کے لئے قابض کے قبضہ میں رہے گا۔ پس جب وہ غائب وارث آ گیا تو اپنا حق ثابت کرنے کے لئے اس پر دوبارہ بینہ پیش کرنا ضروری ہے یا نہیں۔ تو اس بارے میں بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ غائب پر حاضر ہونے کے بعد بینہ پیش کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ مدعی نے جو بینہ پیش کیا تھا وہ خاص طور پر اسی کے لئے تھا۔ پس یہ غائب اپنا حق ثابت کرنے کے لئے دوبارہ بینہ پیش کرے۔ مصنف ہدایہ نے فرمایا ہے کہ غائب کو قابض سے اپنا حصہ لینے کے لئے بینہ پیش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ قاضی کے سابقہ فیصلہ کے نتیجہ میں نصف مکان اس غائب کو حاضر ہونے کے بعد سپرد کر دیا جائے گا کیونکہ مدعی حاضر کا بینہ خود اس کے لئے بھی تھا۔ اور اس کے غائب بھائی کے لئے بھی تھا۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ غائب کی طرف سے نہ تو کوئی دعویٰ ہے اور نہ خصم موجود ہے تو مدعی حاضر کا پیش کردہ بینہ غائب کی طرف سے کس طرح معتبر ہوگا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وارثوں میں سے ایک وارث باقی وارثوں کی طرف سے ہر اس معاملہ میں خصم ہو جاتا ہے۔ جس میں میت کے لئے یا میت پر کوئی حق ثابت ہو۔ اور جو حق میت کے لئے یا میت پر ثابت ہو وہ دین ہو یا مال معین ہو۔ یعنی اگر ایک وارث کی موجودگی میں میت کے لئے کوئی حق ثابت ہوا یا میت پر کسی کا کوئی حق ثابت ہوا تو یہ حکم قاضی تمام وارثوں پر نافذ ہوگا۔ یعنی اگر میت کے لئے کوئی حق ثابت ہوا ہے۔ تو میت کے تمام ورثاء اس میں شریک ہوں گے۔ اور اگر میت پر حق ثابت ہوا تو تمام ورثاء اس کو ادا کرنے میں شریک ہوں گے۔ گویا تمام ورثاء حاضر ہیں یعنی وارث حاضر باقی تمام ورثاء کی طرف سے قائم مقام ہو جائے گا۔ پس جب ایک وارث باقی تمام ورثاء کی طرف سے خصم ہو جاتا ہے تو مسئلہ مذکورہ میں مدعی حاضر اپنے غائب بھائی کی طرف سے خصم ہو جائے گا۔ اور اس کا پیش کردہ بینہ جس طرح خود اس

کی طرف سے معتبر ہوگا اسی طرح اس کے غائب بھائی کی طرف سے بھی معتبر ہوگا۔ اور جب مدعی حاضر کا پیش کردہ بینہ اس کے غائب بھائی کی طرف سے معتبر ہے تو حاضر ہونے کے بعد اس پر دوبارہ بینہ پیش کرنا بھی ضروری نہ ہوگا۔ رہی یہ بات کہ ایک وارث باقی ورثاء کی طرف سے خصم کیوں ہو جاتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس کے لئے قاضی نے فیصلہ دیا یا جس پر قاضی نے فیصلہ دیا وہ درحقیقت میت ہے۔ اور ایک وارث اس معاملہ میں میت کی طرف سے خلیفہ اور نائب ہو سکتا ہے۔ پس مسئلہ مذکورہ میں حاضر کے دعویٰ اور بینہ سے قابض پر مکان کا فیصلہ درحقیقت میت کے لئے ہوا ہے۔ یعنی قاضی نے یہ فیصلہ دیا ہے کہ یہ مکان میت کا ہے اور جب مکان کا میت کے لئے ہونا ثابت ہوگیا۔ تو یہ مکان حاضر اور غائب دونوں کے لئے ہوگا۔ کیونکہ دونوں میت کے وارث ہیں۔ پس جب ایک ہی فیصلہ میں حاضر اور غائب دونوں کے لئے مکان کا حق ثابت ہوگیا غائب کو اپنا حق علیحدہ ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

بخلاف الاستیفاء لنفسه الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ایک وارث، میت کی طرف سے خلیفہ ہو جاتا ہے۔ پس اگر ایک وارث کا میت کی طرف سے خلیفہ ہونا درست ہے تو وہ ایک وارث، میت کے مانند اور اس کے قائم مقام ہوگیا، اور میت کے لئے پورے مکان پر قبضہ کرنا جائز ہے تو قائم مقام ہونے کی وجہ سے اس ایک وارث کو بھی پورا مکان لے لینا جائز ہونا چاہئے۔ حالانکہ اس کو بالاجماع اس کے حصہ کے علاوہ نہیں دیا جاتا ہے؟

جواب..... اس کا جواب یہ ہے کہ وارث حاضر اپنے حصہ پر قبضہ کرنے کی صورت میں اپنی ذات کے واسطے کام کرتا ہے۔ میت کے واسطے نہیں کرتا۔ اور جب اپنی ذات کے واسطے کام کرتا ہے تو وہ اپنے علاوہ کی طرف سے نائب نہ ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ مدعی یعنی وارث حاضر فقط اپنے حصہ پر قبضہ کر سکتا ہے۔ اور یہ ایسا ہوگیا جیسے ایک وارث نے میت کے قرضہ پر گواہ قائم کئے۔ یعنی ایک وارث نے کسی شخص پر بینہ سے میت کا قرضہ ثابت کیا تو قاضی، مدعیٰ علیہ پر اگرچہ پورے قرضہ کا فیصلہ کرے گا۔ مگر مدعی وارث اس میں سے صرف اپنا حصہ وصول کر سکتا ہے۔ اسی طرح یہاں، مدعی یعنی وارث حاضر کے بینہ کی وجہ سے قاضی نے اگرچہ پورے مکان کا فیصلہ کر دیا ہے مگر وارث حاضر اس میں سے صرف اپنا حصہ وصول کرے گا۔ اور وارث غائب کا حصہ وصول کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔

الا انه، انما یثبت استحقاق الکل الخ۔ یہ عبارت **لان احدالورثة ینتصب خصماً عن الباقین** الخ سے استثناء ہے۔ یعنی ایک وارث ہر اس معاملہ میں جس میں میت کے لئے استحقاق ہو یا میت پر استحقاق ہو باقی ورثاء کی طرف سے خصم ہو جاتا ہے یعنی قاضی جب میت کے لئے کسی حق کا یا میت پر کسی حق کا فیصلہ کرے گا تو یہ فیصلہ تمام ورثاء پر نافذ ہوگا۔ لیکن یہ اس وقت ہے جبکہ پورا ترکہ میت اس وارث حاضر کے قبضہ میں ہو۔ حتیٰ کہ اگر وارث حاضر کے قبضہ میں کچھ مال ترکہ ہو تو قاضی کا فیصلہ اس وارث حاضر پر اسی کے بقدر نافذ کیا جائے گا۔ اس لئے کہ بغیر قبضہ کے کوئی شخص خصم نہیں ہو سکتا ہے۔ پس قاضی کا فیصلہ اسی قدر مال پر منحصر ہوگا۔ جس قدر وارث حاضر کے قبضہ میں میت کا ترکہ ہے۔ اس کو جامع کبیر میں ذکر کیا ہے۔

جس نے کہا میرا مال مساکین میں صدقہ ہے۔ مال مصداق کون سا مال ہوگا

ومن قال مالی فی المساکین صدقة فهو علی مافیه الزکوٰة وان اوصی بثلث ماله فهو علی ثلث کل شئ

والقیاس ان یلزمه التصدق بالکل و به قال زفرؒ لعموم اسم المال کما فی الوصیة وجه الاستحسان ان یجاب العبد یعتبر بایجاب الله تعالیٰ فینصرف ایجابه الی ما اوجب الشارع فیه الصدقة من المال اما الوصیة فأخت المیراث لانها خلافة کهی فلا یختص بمال دون مال و لان الظاهر التزام الصدقة من فاضل ماله و هو مال الزکوٰة اما الوصیة فتقع فی حال الاستغناء فینصرف الی الکل و تدخل فیه الارض العشریة عند ابی یوسفؒ لانها سبب الصدقة اذ جهة الصدقة فی العشریة راجحة عنده و عند محمدؒ لا تدخل لانه سبب المؤنة اذ جهة المؤنة راجحة عنده و لا یدخل ارض الخراج بالاجماع لانه یتمحض مؤنة

ترجمہ ...اور جس شخص نے کہا کہ میرا مال مساکین پر صدقہ ہے تو یہ مال کا لفظ ہر ایسے مال پر واقع ہوگا جس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو یہ وصیت ہر چیز کی تہائی پر واقع ہوگی۔ اور قیاس یہ ہے کہ اس پر (صدقہ کی صورت میں بھی) کُل مال کا صدقہ کرنا واجب ہو۔ اسی کے قائل امام زفرؒ ہیں۔ کیونکہ مال کا لفظ عام ہے جیسے وصیت کی صورت میں ہے۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بندہ کا اپنے اوپر بذریعہ نذر واجب کرنا اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے پر معتبر ہے۔ پس بندہ کا واجب کرنا اسی مال کی طرف راجع ہوگا جس مال میں شریعت نے صدقہ واجب کیا ہے۔ رہی وصیت تو وہ میراث کی بہن ہے۔ کیونکہ وصیت بھی میراث کی طرح خلافت ہے اس لئے وہ ایک مال کے ساتھ نہ کہ دوسرے مال کے ساتھ مخصوص نہ ہوگی اور اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ اس نے اپنے فاضل مال میں صدقہ لازم کیا ہے۔ اور وہ مال زکوٰۃ ہے۔ اور رہی وصیت تو وہ تونگری کی حالت میں واقع ہوتی ہے۔ پس کُل مال کی طرف راجع ہوگی۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس نذر میں عشری زمین بھی داخل ہو جائے گی کیونکہ وہ بھی صدقہ کا سبب ہے۔ کیونکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عشر میں صدقہ کی جانب راجح ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک داخل نہ ہوگی۔ اس لئے کہ وہ مؤنت کا سبب ہے۔ کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک (عشر میں) مؤنت کی جہت راجح ہے۔ اور خراجی زمین بالاتفاق داخل نہ ہوگی کیونکہ وہ محض مؤنت ہے۔

تشریح ...اس عبارت میں دو مسئلے مذکور ہیں۔

۱۔ ایک شخص نے کہا کہ میرا مال مساکین پر صدقہ ہے تو اس پر اس کے مملوکہ اُن تمام اموال کا صدقہ کرنا واجب ہے جن اموال کی جنس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ مثلاً سونا، چاندی، سائمہ جانور، اموالِ تجارت، یہ اموال نصاب کی مقدار کو پہنچیں یا نہ پہنچیں۔ کیونکہ مالِ زکوٰۃ کی جنس معتبر ہے، نہ کہ مالِ زکوٰۃ کی مقدار۔ اور مالِ زکوٰۃ کی جنس سے جس طرح بقدرِ نصاب ہوتا ہے اسی طرح نصاب سے کم بھی ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے پورے مال کو صدقہ کرنے کی نذر کی اور اس پر اتنا قرضہ ہو جو اس کے پورے مال کا احاطہ کر لیتا ہے تو بھی اس پر پورے مال کا صدقہ کرنا لازم ہوگا۔ چنانچہ اگر اس نے اپنے اس مال سے قرضہ ادا کیا تو جب بھی اس قدر مال کا مالک ہوگا اس پر صدقہ کرنا واجب ہوگا یہ خیال رہے کہ پورے مال کو صدقہ کرنے کی نذر کی صورت میں جب پورا مال صدقہ کرے تو اپنے گذارے بھر کا روک لے پھر جب کچھ مال حاصل ہو جائے تو جس قدر مال اپنے گذارے کے لئے روکا تھا اس کے بقدر صدقہ کر دے۔

۲۔ اور اگر اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو یہ وصیت ہر چیز کے تہائی پر واقع ہوگی، خواہ وہ مالِ زکوٰۃ کی جنس سے ہو یا مالِ زکوٰۃ کی جنس سے نہ ہو۔ جیسے زمین، خدمت کا غلام اور گھر کے استعمال کا سامان۔ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ جس طرح وصیت ہر چیز کے تہائی پر واقع

ہوتی ہے اسی طرح پورا مال صدقہ کرنے کی نذر میں بھی ہر طرح کے مال کا صدقہ کرنا واجب ہو خواہ مالِ زکوٰۃ ہو یا دوسرا مال ہو۔ اسی کے قائل امام زفرؒ ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ کا مذہب بھی یہی ہے۔ حضرت امام مالکؒ اور امام احمدؒ نے فرمایا کہ پورا مال صدقہ کرنے کی نذر میں بھی اپنے مال کا ایک تہائی صدقہ کرے جیسا کہ وصیت تہائی مال پر واقع ہوتی ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی دلیل ...... یہ ہے کہ جب حضرت ابولبابہؓ نے فرمایا ان من توبتی یا رسول اللہ ان نخلع من مالی صدقۃ۔ اللہ کے رسول میری توبہ یہ ہے کہ میں اپنے مال کو صدقہ کروں تو رسول اکرم ﷺ نے فرمایا یجزئک الثلث۔ تیرے لئے ایک تہائی مال صدقہ کرنا کافی ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صدقہ کرنے کی نذر کی صورت میں بھی ایک تہائی مال کا صدقہ کرنا واجب ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کلام، ابولبابہؓ کی طرف سے نذر نہیں ہے نذر نہیں ہے بلکہ محض قبولیت توبہ کی خوشی میں اس کا ارادہ کیا ہے۔ بہر حال ابولبابہ کا یہ کلام جب نذر نہیں ہے تو محلِ نزاع بھی نہ ہوگا۔

امام زفرؒ کی دلیل ...... یہ ہے کہ مالی فی المساکین صدقہ میں لفظ مال عام ہے خواہ اس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہو یا زکوٰۃ واجب نہ ہوتی ہو۔ پس جب لفظ مال عام ہے تو ہر قسم کا مال صدقہ کرنا واجب ہوگا۔ جیسا کہ وصیت کی صورت میں لفظ مال ہر قسم کے مال کو شامل ہے۔

امام زفرؒ کے علاوہ دیگر ائمہ احناف کی دلیل ...... جو وجہ استحسان ہے یہ ہے کہ بندہ کے اپنے اوپر واجب کرنے کو اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے پر قیاس کیا جائے گا۔ یعنی بندہ کو ابتداء اپنے اوپر واجب کرنے کی ولایت نہیں ہے۔ بلکہ شریعت پر قیاس کر کے واجب کرنے کی ولایت ہے۔ یعنی جس جگہ شریعت کی جانب سے واجب کرنا پایا جائے گا۔ اُسی جگہ بندہ بھی از خود اپنے اوپر واجب کر سکتا ہے۔ اور جہاں شریعت کی جانب سے واجب کرنا ثابت نہ ہو وہاں از خود بندہ بھی اپنے اوپر واجب کرنے کا حق دار نہ ہوگا۔ پس جب یہ بات ہے تو بندہ کی نذر مالی فی المساکین صدقۃ سے اسی مال کا صدقہ کرنا واجب ہوگا

جس مال میں شریعتِ اسلام نے صدقہ (زکوٰۃ) واجب نہیں کیا ہے۔ بلکہ مخصوص اموال میں واجب کیا ہے۔

پس جن مخصوص اموال میں شریعت نے زکوٰۃ واجب کی ہے بندہ کی نذر، مالی فی المساکین صدقۃ سے بھی انہیں مخصوص اموال کا صدقہ کرنا واجب ہوگا۔ ہر طرح کے مال کا صدقہ کرنا واجب نہ ہوگا۔ اور رہی وصیت تو وہ میراث کی بہن یعنی نظیر ہے۔ کیونکہ جس طرح میراث، مورث کی موت کے بعد ثابت ہوتی ہے۔ اور ورثاء کے لئے مورث کی موت کے بعد ملک ثابت کرتی ہے۔ اسی طرح وصیت بھی مُوصی کی موت کے بعد نافذ ہوتی ہے۔ اور وصیت، موصی لہٗ کے لئے موصی کو موت کے بعد ملک ثابت کرتی ہے۔ بہر حال وصیت، میراث کی نظیر ہے اور میراث کسی مال کے ساتھ مختص نہیں ہوتی بلکہ ہر طرح کے مال میں جاری ہوتی ہے۔ پس اسی طرح وصیت بھی کسی مال کے ساتھ مختص نہ ہوگی۔ بلکہ ہر طرح کے مال میں نافذ کی جائے گی۔

دوسری دلیل ...... یہ ہے کہ نذر کرنے والے کی ظاہری حالت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اُس نے اپنے اوپر فاضل مال کا صدقہ کرنا لازم کیا ہوگا۔ کیونکہ انسان اپنی زندگی میں بہت سی ضروری حاجتوں کی طرف محتاج ہوتا ہے۔ پس ظاہر یہی ہے کہ جو مال حوائج اصلیہ میں سے ہے اس کا صدقہ کرنا لازم نہ کیا ہوگا، بلکہ فاضل مال کا صدقہ کرنا لازم کیا ہوگا۔ اور فاضل مال، مالِ زکوٰۃ ہے۔ لہٰذا پورے مال کو صدقہ

کرنے کی نذر کی صورت میں اموالِ زکوٰۃ کو صدقہ کرنا واجب ہوگا۔ اور جو اموال، مالِ زکوٰۃ کی جنس سے نہ ہوں ان کا صدقہ کرنا واجب نہ ہوگا۔ اور رہی وصیت وہ اس وقت واقع ہوتی ہے جب انسان مال سے مستغنی ہو جاتا ہے۔ یعنی وصیت آدمی کی موت کے بعد واقع ہوتی ہے۔ اور موت کے بعد اس کو مال کی کوئی حاجت نہیں رہتی۔ اس لئے وصیت ہر طرح کے مال پر واقع ہوگی۔ کسی مخصوص قسم کے مال کے ساتھ خاص نہ ہوگی۔ حضرت امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ عشری زمین بھی "مالي في المساكين صدقة" نذر میں داخل ہو جائے گی۔ یعنی اگر کسی نے اپنا مال صدقہ کرنے کی نذر کی تو اموالِ زکوٰۃ کے ساتھ عشری زمین کو صدقہ کرنا بھی واجب ہوگا۔ کیونکہ عشری زمین بھی صدقہ (عشر) کا سبب ہے۔ اور عشری زمین صدقہ کا سبب اس لئے ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عشر میں صدقہ کی جانب راجح ہے۔ پس عشری زمین اموالِ تجارت کے مانند ہوگئی۔ کیونکہ عشری زمین اُن اموال کی جنس سے ہے جن میں صدقہ واجب ہوتا ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک عشری زمین مذکورہ نذر میں داخل نہ ہوگی۔ یعنی "مالي في المساكين صدقة" نذر کی وجہ سے عشری زمین کو صدقہ کرنا واجب نہ ہوگا۔ یہی قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے۔ کیونکہ عشری زمین مؤنت کا سبب ہے۔ اور مؤنت کا سبب اس لئے ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک عشر میں مؤنت کی جہت راجح ہے۔ پس عشری زمین، خدمت کے غلاموں کے مانند ہوگئی۔ اور خدمت کے غلام چونکہ مال صدقہ کرنے کی نذر میں داخل نہیں ہوئے۔ اس لئے عشری زمین بھی مذکورہ نذر میں داخل نہ ہوگی۔ اور خراجی زمین بالاتفاق "مالي في المساكين صدقة" نذر میں داخل نہیں ہوگی۔ کیونکہ خراج خالصۃً مؤنت ہے۔ اس لئے کہ خراج کا مصرف دشمنانِ خدا سے قتال کرنے والے ہیں حالانکہ قتال کرنے والوں میں مالدار بھی ہوتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ خراج محض مؤنت ہے اس میں صدقہ کے معنی بالکل نہیں پائے جاتے۔

فوائد ... مؤنت وہ چیز ہے جو آدمی پر غیر کے واسطے واجب ہو اور اس کے باقی رہنے کا سبب ہو۔

ایک شخص نے کہا کہ جس چیز کا میں مالک ہوں وہ مسکین پر صدقہ ہے تو کس مال کو شامل ہوگا۔

ولو قال ما املكه صدقة في المساكين فقد قيل يتناول كل مال لانه اعم من لفظ المال والمقيد ايجاب الشرع وهو مختص بلفظ المال ولا مخصص في لفظ الملك فبقي على العموم والصحيح انهما سواء لان الملتزم باللفظين الفاضل عن الحاجة على مامر ثم اذا لم يكن له مال سوى ما دخل تحت الايجاب يمسك من ذلك قوته ثم اذا اصاب شيئا تصدق بما امسك لان حاجته هذه مقدمة ولم يقدر بشئ لاختلاف احوال الناس فيه وقيل المحترف يمسك قوته ليوم و صاحب الغلة لشهر و صاحب الضياع لسنة على حسب التفاوت و في مدة وصولهم الى المال وعلى هذا صاحب التجارة يمسك بقدر ما يرجع اليه ماله

ترجمہ ..... اور اگر اس نے کہا کہ جس چیز کا میں مالک ہوں وہ مساکین پر صدقہ ہے تو کہا گیا کہ یہ ہر مال کو شامل ہے اس لئے کہ ملک کا لفظ، مال کے لفظ سے عام ہے اور (مالِ زکوٰۃ کے ساتھ) مقید کرنے والا شرعی ایجاب ہے اور وہ لفظِ مال کے ساتھ مختص ہے اور لفظ ملک میں کوئی تخصیص کرنے والا نہیں ہے تو لفظ ملک عموم پر باقی رہے گا۔ اور صحیح یہ ہے کہ دونوں برابر ہیں۔ کیونکہ وہ دونوں لفظوں سے اس مال کو لازم کرنے والا ہے جو اس کی حاجت سے زائد ہے جیسا کہ گذرا۔ پھر جب کہ اس کے پاس کوئی مال نہ ہو علاوہ اس مال کے جو مال نذر کے تحت داخل ہو گیا تو اس میں سے اپنے گذارے بھر کا رکھ لے۔ پھر جب اس کو کوئی چیز حاصل ہو، تو جو کچھ رکھ لیا اس کو صدقہ کرے۔ کیونکہ

(صدقہ پر) اس کی یہ حاجت مقدم ہے اوراس کا کوئی اندازہ نہیں کیا گیا ہے۔ کیونکہ اس بارے میں لوگوں کے حالات مختلف ہیں۔ اور کہا گیا کہ پیشہ ور ایک روز کے لئے اپنا روزینہ روک لے۔ اور حاصلات والا ایک ماہ کا اور کھیت والا ایک سال کا رکھ لے (یہ تفصیل) ان کو مال پہنچنے کی مدت میں تفاوت کے اعتبار سے ہے۔ اور اس قول پر تجارت والا اس قدر رکھے جتنے دنوں میں اس کا مال واپس آئے۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا ما املکه صدقة في المساكين یعنی جس چیز کا میں مالک ہوں وہ مساکین پر صدقہ ہے۔ تو اس بارے میں بعض مشائخ نے فرمایا کہ نذر کرنے والے کا یہ کلام ہر قسم کے مال کو شامل ہے، خواہ وہ مالِ زکوٰۃ ہو یا مالِ زکوٰۃ نہ ہو۔ یعنی اس کلام کے ساتھ نذر کرنے کی صورت میں ہر قسم کا مال صدقہ کرنا واجب ہوگا۔ مالِ زکوٰۃ بھی اور مالِ غیر زکوٰۃ بھی۔

دلیل یہ ہے کہ لفظ ملک لفظ مال سے عام ہے۔ اس لئے کہ لفظ مال صرف مال پر بولا جاتا ہے غیر مال پر نہیں بولا جاتا۔ اور لفظ ملک، مال اور غیر مال دونوں پر بولا جاتا ہے۔ مثلاً ملک نکاح، ملک قصاص اور ملک متعہ پر بولا جاتا ہے۔ حالانکہ نکاح، قصاص اور متعہ ازقبیلہ مال نہیں ہے۔ پس جب لفظ ملک، لفظ مال سے عام ہے تو ما املکه کو زیادتی عموم کو ظاہر کرنے کے لئے اموالِ غیر زکوٰۃ کا صدقہ کرنا واجب ہے۔ لفظ ملک چونکہ لفظ مال سے عام ہے اس لئے لفظ ملک کے عموم کو ظاہر کرنے کے لئے اموالِ زکوٰۃ اور اموالِ غیر زکوٰۃ دونوں کو صدقہ کرنا واجب ہوگا۔

والمقيد ايجاب الشرع الخ. سے ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ جب لفظ مال کے ساتھ نذر کرنے کی صورت میں اموال کا صدقہ شرعاً اموالِ زکوٰۃ کے ساتھ مقید اور مختص ہے۔ جیسا کہ گذشتہ مسئلہ میں گذر چکا ہے تو لفظ ملک کے ساتھ نذر کرنے کی صورت میں بھی اموال کا صدقہ، اموالِ زکوٰۃ کے ساتھ مقید اور مختص ہونا چاہئے تھا؟

جواب .... اس کا جواب یہ ہے کہ اموال کے صدقہ کو اموالِ زکوٰۃ کے ساتھ شریعت نے مقید اور مختص کیا ہے۔ اور یہ اختصاص لفظ مال کے ساتھ خاص ہے۔ یعنی شریعت اسلام نے باری تعالیٰ کے قول "خذ من اموالهم صدقة" اور رسول اللہ کے قول ھاتوا ربع عشر اموالكم کے ذریعہ زکوٰۃ فرض کی ہے۔ اور اس قرآن وحدیث میں مذکور لفظ "مال" کو شریعت نے اموال زکوٰۃ کے ساتھ خاص کیا ہے۔ اور لفظ ملک میں کوئی مخصص موجود نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس انداز میں صدقہ واجب نہیں کیا گیا کہ صدقہ لفظ ملک کی طرف منسوب ہو۔ اور پھر اموالِ زکوٰۃ کے ساتھ خاص ہو۔ بہر حال لفظ ملک میں جب کوئی مخصص موجود نہیں تو لفظ ملک اپنے عموم پر باقی رہے گا۔ اور "ما املكه صدقة في المساكين" کے ذریعہ نذر کرنے کی صورت میں اموالِ زکوٰۃ اور اموالِ غیر زکوٰۃ سب کو صدقہ کرنا واجب ہوگا۔

صاحبین ہدایہ فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ لفظ مال اور لفظ ملک دونوں کا حکم یکساں ہے یعنی جس طرح مالی فی المساکین صدقۃ میں لفظ مال اموالِ زکوٰۃ کے ساتھ خاص ہے اسی طرح ما ملکہ صدقۃ فی المساکین میں لفظ ملک اموالِ زکوٰۃ کے ساتھ خاص ہے یعنی دونوں صورتوں میں صرف اموالِ زکوٰۃ کا صدقہ کرنا واجب ہے۔ کیونکہ نذر کرنے والے نے اپنے اوپر اس مال کو لازم کیا ہے جو اس کی حاجت سے زائد ہے۔ اور حاجت سے زائد مال زکوٰۃ ہوتا ہے۔ لہٰذا اموالِ زکوٰۃ کا صدقہ واجب ہے۔

صاحبِ ہدایہ نے کہا کہ پورے مال کو صدقہ کرنے کی نذر کی صورت میں نذر کرنے والے کے پاس اگر صرف وہ مال ہو جس کو صدقہ کرنا ضروری ہے اور وہ نذر کے تحت داخل ہے تو اس میں سے اپنے گذارے بھر کا رکھ لے کیونکہ انسان کی حاجت صدقہ پر مقدم ہے۔اس لئے کہ اگر اس نے پورا مال صدقہ کر دیا اور اپنے پاس کچھ نہیں رکھا تو یہ اسی دن اپنی ضرورت کے لئے لوگوں سے بھیک مانگے گا۔اور یہ بہت بری بات ہے کہ آدمی اپنا پورا مال صدقہ کر کے اسی دن لوگوں سے بھیک مانگنا شروع کر دے۔ یہاں جب اس کو مال حاصل ہو جائے گا تو جس قدر مال اپنے پاس رکھا تھا اُسی کے بقدر صدقہ کر دے۔

صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ نذر کرنے والا کس قدر مال اپنے پاس رکھے۔امام محمدؒ نے مبسوط میں اس کی صراحت نہیں فرمائی ہے کیونکہ قلتِ عیال اور کثرتِ عیال کی وجہ سے اس بارے میں لوگوں کی حالتیں مختلف ہیں۔اور بعض مشائخ نے کہا کہ پیشہ ور اور دستکار اور مزدور ایک دن کے اخراجات پورا کرنے کے لئے کچھ مال رکھ لے۔کیونکہ ان لوگوں کو روز کے روز آمد ہوتی رہتی ہے۔پس جس دن صدقہ کیا ہے اُس دن کے گزارے بھر کا رکھ لے۔پھر اس کے بعد تو انشاء اللہ آمد شروع ہو جائے گی۔اور جس کو ماہانہ آمدنی ہوتی ہو مثلاً: ملازم، مکانات کرایہ پر دینے والا تو وہ ایک ماہ کے گذارے بھر کا رکھ لے کیونکہ اس کو روز آمد نہیں ہوتی بلکہ ماہ بماہ ہوتی ہے لہٰذا مہینہ پورا ہونے تک کے اخراجات کے بقدر مال روک لے۔اور صاحبِ جائداد یعنی زمین باغ وغیرہ کا مالک سال بھر کے گذارے کیلئے اپنے پاس رکھ لے کیونکہ اس کو سال بھر میں ایک بار آمد ہوتی ہے۔یہ تفصیل مال حاصل ہونے کے تفاوت پر ہے یعنی جس کو جتنی مدت میں مال حاصل ہونے کی امید ہو اُتنی مدت کے لئے اپنے پاس کچھ مال رکھ لے۔اس قول کی بنا پر تاجر اپنے پاس اتنا رکھ لے جتنے دنوں میں اس کا مال واپس آئے۔

کسی شخص کو وصی بنایا گیا حالانکہ اس کو وصی ہونا معلوم نہ ہو حتیٰ کہ اس نے ترکہ سے کوئی چیز فروخت کر دی تو مذکورہ شخص وصی ہے اور بیع جائز ہے

قال ومن أوصى اليه ولم يعلم بالوصاية حتى باع شيئاً من التركة فهو وصي والبيع جائز ولا يجوز بيع الوكيل حتى يعلم وعن ابي يوسفؒ انه لا يجوز في الفصل الاول ايضاً لان الوصاية انابة بعد الموت فتعتبر بالانابة قبله و هي الوكالة وجه الفرق على الظاهر ان الوصاية خلافة لاضافتها الى زمان بطلان الانابة فلا يتوقف على العلم كما في تصرف الوارث اما الوكالة فانابة لقيام ولاية المنوب عنه فيتوقف على العلم وهذا لانه توقف على العلم لا يفوت النظر لقدرة المؤكل و في الاول يفوت لعجز الموصي

ترجمہ ... اگر کسی شخص کو وصی مقرر کیا گیا، حالانکہ اس کو وصی ہونا معلوم نہ ہو حتیٰ کہ اس نے ترکہ میں سے کوئی چیز فروخت کی تو وہ وصی ہے اور بیع جائز ہے اور وکیل کی بیع جائز نہیں یہاں تک کہ اس کو معلوم ہو جائے۔اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ پہلی صورت میں بھی جائز نہیں ہے۔کیونکہ وصی ہونا موت کے بعد قائم مقام ہونا ہے۔لہٰذا اس کو موت سے پہلے قائم مقام ہونے پر قیاس کیا جائے گا۔اور وہ وکالت ہے۔اور ظاہر الروایہ پر وجہ فرق یہ ہے کہ وصی ہونا، خلیفہ ہونا ہے۔کیونکہ وہ ایسے زمانہ کی طرف منسوب ہوتی ہے جس وقت نائب کرنا باطل ہے۔پس وصی ہونا اس کے جاننے پر موقوف نہیں ہے۔جیسا کہ وارث کے تصرف میں ہے ہے وہی وکالت تو

وہ نیابت ہے کیونکہ منوب عنہ کی ولایت موجود نہیں ہے۔ تو وکیل ہونا اس کے جاننے پر موقوف ہے۔ اور یہ حکم اس لئے ہے کہ اگر وکالت وکیل کے جاننے پر موقوف ہوئی تو کوئی مصلحت فوت نہ ہوگی۔ کیونکہ مؤکل قادر ہے۔ اور اول میں مصلحت فوت ہو جائے گی۔ کیونکہ موصی (میت) خود عاجز ہے۔

تشریح ..... صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص کو وصی مقرر کیا گیا اور اس کو اپنا وصی ہونا معلوم نہ ہوا یہاں تک کہ اس نے وصی کی موت کے بعد ترکہ میں سے کوئی چیز فروخت کر دی تو وہ وصی ہے اور اس کی بیع جائز ہے۔ اور اگر کسی نے کسی کو وکیل مقرر کیا اور اس کو اپنا وکیل ہونا معلوم نہ ہوا یہاں تک کہ اس نے مؤکل کی کوئی چیز فروخت کر دی تو اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ اور نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وصیت کی صورت میں بھی وصی ہونے کے علم سے پہلے وصی کی بیع جائز نہیں ہے۔ حضرت امام ابو یوسفؒ نے وصیت کی صورت کو وکالت کی صورت پر قیاس کیا ہے۔ کیونکہ جس طرح وصی ہونا وصی کی موت کے بعد نائب ہونا ہے۔ اسی طرح وکیل ہونا مؤکل کی زندگی میں نائب ہونا ہے۔ پس جس طرح وکیل کا تصرف علم بالوکالت سے پہلے ناجائز ہے۔ اسی طرح وصی کا تصرف علم بالوصایہ سے پہلے ناجائز ہوگا۔ ظاہر الروایہ کی بنیاد پر مسئلہ وصایا اور مسئلہ وکالت کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ وصی ہونا خلافت ہے نہ کہ نیابت۔ اور وصی ہونا خلافت اس لئے ہے کہ وصی ہونا ایسے زمانہ کی طرف منسوب ہوتا ہے جس زمانہ میں نائب بنانا باطل ہے۔ یعنی ''وصایہ'' موصی کی موت کے بعد نافذ ہوتا ہے حالانکہ کسی کی موت کے بعد میت کا بالکل اختیار نہیں ہوتا۔ پس معلوم ہوا کہ وصایہ (وصی ہونا) خلافت ہے نہ کہ نیابت، اور خلافت تصرف کے سلسلہ میں علم پر موقوف نہیں ہوتی۔ یعنی خلیفہ ہونا اس بات پر موقوف نہیں ہے کہ خلیفہ کو اپنے خلیفہ ہونے کا علم بھی ہو۔ پس جب خلیفہ ہونا اس کے جاننے پر موقوف نہیں ہے تو وصی نے اگر اپنے وصی ہونے کو جانے بغیر بیع وغیرہ کا کوئی تصرف کیا تو یہ تصرف جائز ہوگا۔ جیسا کہ اگر وارث نے مورث کے مرنے کے بعد اس کے ترکہ میں کوئی تصرف کیا مثلاً کوئی چیز فروخت کر دی حالانکہ اس کو مورث کی موت کا علم نہیں ہے تو وارث کا یہ تصرف جائز ہے پس اسی طرح بغیر اپنے وصی ہونے کو جانے بغیر وصی کا تصرف بھی جائز ہے۔ اور رہا وکیل ہونا تو وہ اپنے مؤکل کا نائب ہوتا ہے۔ کیونکہ وکیل جس کا نائب ہے یعنی مؤکل وہ بقید حیات اور صاحبِ اختیار موجود ہے۔ بہر حال وکالت، انابت یعنی نائب کے تصرف کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس کو اپنے نائب ہونے کا علم بھی ہو۔ کیونکہ وکیل بنانا اگر وکیل کے علم پر موقوف ہو تو اس صورت میں کوئی مصلحت فوت نہ ہوگی۔ اس لئے کہ مؤکل بذاتِ خود تصرف پر قادر ہے۔ اور وصی ہونا اگر اس کے علم پر موقوف ہو تو مصلحت فوت ہو جائے گی۔ کیونکہ موصی (میت) بذاتِ خود تصرف سے عاجز ہے۔ اس لئے وکالت کو وکیل کے علم پر موقوف رکھا گیا اور وصایہ کو وصی کے علم پر موقوف نہیں رکھا گیا۔

کسی شخص کو وکالت پر آگاہ کیا گیا تو اس کا تصرف جائز ہے

ومن اعلمه من الناس بالوكالة يجوز تصرفه لانه اثبات حق لا الزام امر

ترجمہ ..... اور اگر کسی شخص کو لوگوں میں سے وکالت سے آگاہ کیا تو اس کا تصرف جائز ہے۔ کیونکہ یہ ایک حق کا اثبات ہے نہ کہ کسی امر کا لازم۔

تشریح ..... فاضل مصنفؒ کہتے ہیں کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ تصرف صحیح ہونے کے لئے وکیل کو اپنے وکیل ہونے کا علم ہونا شرط ہے تو

وکیل کواس کے وکیل ہونے کی خبر دینا ضروری ہے۔پس جب کسی عاقل بالغ آدمی نے وکیل کوخبر دی کہ تجھے فلاں آدمی نے اپنا وکیل مقرر کیا ہے۔پھراس نے مؤکل کے واسطے خرید وفروخت کا کوئی تصرف کیا تو یہ جائز ہے۔کیونکہ وکیل ہونے کی خبر ایک حق کو ثابت کرنا ہے نہ کہ کسی امر کو لازم کرنا۔یعنی مخبر کی خبر سے وکیل پر کچھ لازم نہیں ہوتا۔بلکہ اس کو تصرف کرنے کی اجازت ہوتی ہے۔اور ایسے معاملہ میں ایک آدمی کی خبر دینا بھی کافی ہوتا ہے۔لہٰذا ایک آدمی کی خبر سے وکیل کا تصرف جائز ہے۔

وکالت سے روکنے کا حکم

قال ولا يكون النهي عن الوكالة حتى يشهد عنده شاهد ان اورجل عدل وهٰذا عند ابي حنيفةؒ و قالا هو والاول سواء لانه من المعاملات و بخبر الواحد فيها كفاية وله انه خبر ملزم فيكون شهادة من وجه فيشترط احد شطريها وهو العدد او العدالة بخلاف الاوّل وبخلاف رسول المؤكل لان عبارته كعبارة المرسل للحاجة الى الارسال و على هذا الخلاف اذا اخبر المولى بجناية عبده والشفيع والبكر والمسلم الذى لم يهاجر الينا

ترجمہ ۔۔۔ اور وکالت سے منع کرنا صحیح نہ ہوگا یہاں تک کہ اس کے پاس دو گواہ یا ایک عادل آدمی گواہی دے۔اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ یہ اور اول یکساں ہیں۔کیونکہ یہ دونوں معاملات میں سے ہیں اور معاملات میں خبر واحد کافی ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ خبر ملزم ہے تو یہ من وجہ شہادت ہے۔لہٰذا شہادت کے دو جزوں میں سے ایک جز عدد یا عدالت بھی شرط ہے۔برخلاف اول کے اور برخلاف مؤکل کے قاصد کے۔اس لئے کہ قاصد کی عبارت مرسل کی عبارت کے مانند ہے۔کیونکہ قاصد بھیجنے کی ضرورت ہوتی ہے۔اور اسی اختلاف پر جب مولیٰ کو اسکے غلام کے جزم کی خبر دی گئی۔یا شفیع یا بکر یا اُس مسلمان کو خبر دی گئی جس نے ہماری طرف ہجرت نہیں کی ہے۔

تشریح ۔۔۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر وکیل کو معزول کیا گیا تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک معزول نہ ہوگا۔یہاں تک کہ اس کے پاس آکر دو گواہ یا ایک عادل آدمی گواہی دے۔اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ وکالت سے معزول کرنا اور وکالت پر مقرر کرنا دونوں یکساں ہیں۔یعنی جس طرح وکیل ہونے کے لئے ایک فاسق آدمی کی خبر کافی ہے اسی طرح معزول ہونے کے لئے ایک فاسق آدمی کی خبر کافی ہوگی

صاحبین کی دلیل ۔۔۔ یہ ہے کہ وکالت سے معزولی معاملات کی جنس سے ہے۔اور جنس معاملات ایک فاسق آدمی کی خبر سے بھی ثابت ہو جاتے ہیں۔جیسا کہ غلام کا ماذون فی التجارۃ ہونا ایک آدمی کی خبر سے ثابت ہو جاتا ہے۔اور وکیل ہونا ایک فاسق آدمی کی خبر سے ثابت ہو جاتا ہے۔اسی طرح معزول ہونا بھی ایک فاسق آدمی کی خبر سے ثابت ہو جائے گا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ۔۔۔ یہ ہے کہ معزول ہونے کی خبر، خبر ملزم ہے۔خبر تو اس لئے ہے کہ یہ کلام صدق یا کذب کا احتمال رکھتا ہے اور اس سے خبر دینے کا علم حاصل ہوتا ہے۔اور ملزم اس لئے ہے کہ وکیل کیلئے تصرف جائز ہونے کے بعد معزول ہونا اس کے جواز تصرف کی نفی کرتا ہے۔پس یہ خبر ایک اعتبار سے شہادت کے معنیٰ میں ہوگئی۔اور جب یہ خبر شہادت کے معنیٰ میں ہوگئی تو شہادت کے

جزوں میں سے ایک جز یعنی عدد یا عدالت کا ہونا شرط ہوگا یعنی یا تو مطلقاً دو آدمی گواہی دیں کہ تجھ کو موکل نے معزول کر دیا ہے یا ایک عادل آدمی گواہی دے برخلاف وکالت کے کہ اس میں الزام کے معنی باطل نہیں ہے لہٰذا وہ شہادت کے معنی میں بھی نہ ہوگی۔ اور جب وکالت شہادت کے معنی میں نہیں ہے تو اس میں نہ دو کا عدد شرط ہوگا نہ عدالت شرط ہوگی بلکہ ایک فاسق آدمی کی خبر بھی کافی ہو جائے گی۔ اور برخلاف مؤکل کے قاصد کے یعنی اگر مؤکل نے وکیل کو معزول کرنے کے لئے اپنا قاصد بھیجا تو اس میں بھی عدد یا عدالت شرط نہیں ہے۔ کیونکہ قاصد کا معزول ہونے کے پیغام کو ادا کرنا ایسا ہے گویا اس نے خود اپنی زبان سے معزول کیا ہے اور خود حاضر ہو کر معزول کرنے کی صورت میں چونکہ نہ عدد شرط ہے اور نہ عدالت شرط ہے اس لئے قاصد کے ذریعہ معزول ہونے کا پیغام بھیجنے کی صورت میں بھی عدد یا عدالت شرط نہ ہوگی۔ اور ہر آدمی کو چونکہ ہر وقت بالغ عادل آدمی میسر نہیں آتا اس لئے وکیل کو معزولی کا پیغام پہنچانے کے لئے قاصد بھیجنے کی ضرورت بھی ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان مندرجہ ذیل مسائل میں بھی اختلاف ہے۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ غلام نے خطاء کسی کو قتل کیا یا کسی کا مال تلف کیا تو مولیٰ کو اس کے غلام کے جرم کرنے کی خبر دی پھر اس کے بعد مولیٰ نے اس غلام کو آزاد کر دیا یا فروخت کر دیا تو یہ مولیٰ کی طرف سے فدیہ اختیار کرنا ہوگا۔ گویا مولیٰ نے فدیہ دینے کو اختیار کر لیا ہے اور اگر کسی فاسق آدمی نے خبر دی اور مولیٰ نے اس کے قول کی تصدیق کی تو بھی یہی حکم ہے اور اگر تصدیق نہ کی تو اختلاف ہے۔ چنانچہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مولیٰ کا غلام کو آزاد کرنا، یا بیچنا فدیہ اختیار کرنا نہ ہوگا۔ یعنی ایک فاسق کی خبر سے غلام کا مجرم ہونا مولیٰ کے نزدیک ثابت نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک اس صورت میں بھی فدیہ اختیار کرنا ہے۔ کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک ایک فاسق آدمی کی خبر نے شفیع کو اس بیع کی خبر دی۔ یہ خبر سنکر شفیع خاموش ہو گیا تو اس کا شفعہ ساقط ہو گیا اور اگر کسی فاسق نے خبر دی اور شفیع خاموش ہو گیا تو حضرت امام صاحب کے نزدیک چونکہ یہ خبر ناکافی ہے اسلئے شفیع کا شفعہ ساقط نہ ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ یہ خبر کافی ہے اس لئے شفیع کے خاموش رہنے سے اس کا شفعہ ساقط ہو جائے گا۔ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر باکرہ کو دو آدمیوں یا ایک عادل نے خبر دی کہ تیرے آدمی نے تیرا نکاح کر دیا ہے وہ خاموش رہی تو بالاتفاق اس کا یہ سکوت رضامندی ہے۔ اور اگر مخبر فاسق ہو تو امام صاحبؒ کے نزدیک چونکہ ایک فاسق آدمی کی خبر غیر معتبر ہے اس لئے اس کا سکوت رضامندی نہ ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک ایک فاسق کی خبر چونکہ معتبر ہے اس لئے باکرہ کا سکوت رضامندی ہوگا۔ چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا اور دار الاسلام کی طرف ہجرت کر کے نہیں آیا پھر دو مسلمانوں یا ایک عادل مسلمان نے اس کو فرائض کی خبر دی تو فرائض اس پر لازم ہو جائیں گے۔ حتیٰ کہ ترکِ فرض سے قضاء لازم ہوگی۔ اور اگر فاسق مسلمان نے فرائض کی خبر دی اور اس نے تصدیق کر لی تو بھی یہی حکم ہے اور اگر تصدیق نہ کی تو امام صاحبؒ کے نزدیک فرائض اس پر لازم نہ ہوں گے اور صاحبینؒ کے نزدیک لازم ہو جائیں گے۔ صاحب عنایہ نے لکھا ہے کہ شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا کہ میرے نزدیک اصح یہ ہے کہ ایک فاسق مسلمان کی خبر سے یہاں فرائض لازم ہو جائیں گے اور ترک کرنے سے قضاء لازم ہوگی۔ کیونکہ ہر ایک خبر دینے والا رسول اکرم ﷺ کا قاصد اور ایلچی ہے اور قاصد میں نہ عدد شرط ہے اور نہ عدالت شرط ہے۔

قاضی یا امین نے قرض خواہوں کے واسطے مدیون کے غلام کو فروخت کیا اور مال وصول کیا پھر وہ مال ضائع ہو گیا اور غلام مستحق ہو گیا تو کوئی ضامن نہ ہوگا

قال و اذا باع القاضی او امینه عبداً للغرماء و اخذ المال فضاع و استحق العبد لم یضمن لان امین القاضی قائم مقام القاضی و القاضی قائم مقام الامام و کل واحدٍ منهم لا یلحقه ضمان کیلا یتقاعد الناس عن قبول هذه الامانة فتضیع الحقوق و یرجع المشتری عن الغرماء لان البیع واقع لهم فیرجع علیهم عند تعذر الرجوع علی العاقد کما اذا کان العاقد محجوراً علیه و لهذا یباع بطلبهم

ترجمہ...... اور اگر قاضی یا اس کے امین نے قرضخواہوں کے واسطے مدیون کا غلام فروخت کیا اور مال وصول کیا پھر وہ مال ضائع ہو گیا۔ اور وہ غلام مستحق ہو گیا تو کوئی ضامن نہ ہوگا۔ اس لئے کہ قاضی کا امین تو قاضی کا قائم مقام ہے اور قاضی قائم مقام ہے امام المسلمین کا اور ان میں سے کسی کو ضمان لاحق نہیں ہوتا ہے۔ تا کہ لوگ اس امانت کے قبول کرنے سے انکار نہ کریں کہ حقوق ضائع ہو جائیں گے۔ اور مشتری اپنا ثمن قرضخواہوں سے واپس لے گا۔ کیونکہ بیع انہیں لوگوں کے واسطے واقع ہوئی ہے تو مشتری عاقد سے رجوع متعذر رہونے کے وقت انہیں سے واپس لے گا جیسا کہ جب عاقد مجور علیہ ہو اور اسی وجہ سے قرضخواہوں کی درخواست پر غلام فروخت کیا جاتا ہے۔

تشریح..... مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی یا اس کے امین نے میت کا غلام اس لئے فروخت کیا تا کہ میت کے قرضخواہوں کا قرضہ ادا کرے پس قاضی یا اس کے امین نے ثمن پر قبضہ کیا مگر قاضی یا امین کے قبضہ سے وہ ثمن ضائع ہو گیا اور مذکورہ غلام مستحق ہو گیا یعنی کسی شخص نے اپنا استحقاق ثابت کر کے غلام مشتری سے لے لیا تو عاقد یعنی قاضی اس کا امین اُس ثمن کا ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ قاضی کا امین قاضی کا قائم مقام ہوتا ہے اور قاضی امام المسلمین کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اور امام المسلمین، قاضی اور امین ان تینوں میں سے کوئی ضامن نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اگر ان حضرات کو ضامن بنایا گیا تو کوئی اس منصب جلیل کو قبول نہ کرے گا۔ اور جب کوئی اس امانت (منصب) کو قبول نہیں کرے گا تو لوگوں کے حقوق ضائع ہو جائیں گے حالانکہ حقوق کا ضائع ہونا ممنوع ہے۔ اس لئے ان میں سے کوئی ضامن نہ ہوگا۔ اور مشتری اپنا ثمن میت کے قرضخواہوں سے واپس لے گا۔ کیونکہ میت کا غلام انہیں قرضخواہوں کے لئے فروخت کیا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ قاضی یا اس کا امین قرضخواہوں کی درخواست پر میت کا غلام فروخت کرے گا۔ بہر حال جب بیع قرضخواہوں کے لئے واقع ہوئی اور عاقد یعنی قاضی یا امین سے رجوع کرنا متعذر رہو گیا تو ثمن انہیں قرضخواہوں سے واپس لیا جائے گا جیسا کہ اگر عاقد مجور علیہ ہو یعنی نابالغ ہو یا غیر ماذون فی التجارۃ غلام ہو مثلاً کسی نابالغ سمجھدار کو یا غیر ماذون فی التجارۃ کو کسی نے اپنا غلام فروخت کرنے کا وکیل کیا اور وکالت کے نتیجہ میں غلام فروخت کر دیا۔ اور ثمن لے لیا پھر ثمن ضائع ہو گیا اور غلام مستحق ہو گیا یعنی کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے غلام مشتری سے لے لیا۔ تو مشتری اپنا ثمن عاقد (مجور علیہ) سے واپس نہیں لے سکتا بلکہ ان کے مؤکل سے واپس لے گا۔ کیونکہ یہ بیع مؤکل ہی کے واسطے واقع ہوئی ہے۔ اسی طرح یہاں قرضخواہوں سے واپس لے گا۔ کیونکہ اس صورت میں بیع قرضخواہوں کے لئے ہی واقع ہوئی ہے۔

قاضی نے وصی کو قرضخواہوں کے لئے فروخت کرنے کا حکم دیا پھر غلام مستحق ہو گیا یا مشتری کے قبضہ سے پہلے مر گیا اور ثمن ضائع ہو گیا تو مشتری اپنا ثمن وصی سے واپس لے گا

وان امر القاضي الوصي ببيعه للغرماء ثم استحق اومات قبل القبض و ضاع المال رجع المشتري على الوصي لانه عاقد نيابةً عن الميت وان كان باقامة القاضي عنه فصار كما اذا باعه بنفسه قال و يرجع الوصي على الغرماء لانه عامل لهم وان ظهر للميت مال يرجع الغريم فيه بدينه قالوا و يجوز ان يقال يرجع بالمائة التي غرمها أيضاً لانه لحقه في امر الميت والوارث اذا بيع بمنزلة الغريم لانه اذا لم يكن في التركة دين كان العاقد عاملاً له.

ترجمہ۔۔۔اور اگر قاضی نے (میت قرضدار) کے وصی کو حکم دیا کہ میت کا غلام اس کے قرضخواہوں کے واسطے فروخت کرے۔ پھر وہ غلام مستحق ہو گیا یا مشتری کے قبضہ سے پہلے مر گیا اور ثمن ضائع ہو گیا تو مشتری اپنا ثمن وصی سے واپس لے گا۔ اس لئے کہ وصی میت کی طرف سے نائب ہو کر عاقد ہے اگر چہ میت کی طرف سے قاضی نے اس کو کھڑا کیا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے میت نے خود فروخت کیا اور وصی قرض خواہوں سے واپس لے گا۔ کیونکہ اس نے انہیں کے واسطے عمل کیا ہے اور اگر میت کے واسطے کوئی مال ظاہر ہوا تو قرضخواہ اس میں سے اپنا قرضہ وصول کر لے گا۔ مشائخ نے فرمایا کہ جائز ہے یہ کہا جائے کہ قرضخواہ وہ سو درہم بھی واپس لے گا جو اس نے وصی یا مشتری کو تاوان دیئے ہیں۔ اس لئے کہ یہ بھی اس کو میت کے معاملہ میں لاحق ہوئے ہیں۔ اور وارث کے لئے اگر ترکہ کا غلام فروخت کیا گیا تو بمنزلہ قرض خواہ کے ہے۔ اس لئے کہ جب ترکہ میں قرضہ نہ ہو تو عاقد وارث کے واسطے کام کرنے والا ہو گا۔

تشریح۔۔۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی نے میت قرضدار کے وصی کو حکم دیا کہ میت کا غلام اس کے قرضخواہوں کے واسطے فروخت کرے پھر غلام مشتری کے قبضہ میں جا کر مستحق ہو گیا یا مشتری کے قبضہ سے پہلے وہ مر گیا اور ثمن وصی کے پاس سے ضائع ہو گیا تو مشتری وصی سے اپنا ثمن واپس لے گا۔ کیونکہ وصی تو میت کی طرف سے نائب ہو کر عقد کرنے والا ہے۔ چنانچہ اگر میت نے اس کو وصی مقرر کیا تھا تب تو اس کا نائب ہونا ظاہر ہے اور اگر قاضی نے مقرر کیا ہے تو بھی وہ میت کا نائب ہے اس لئے کہ قاضی نے اس کو میت کی طرف سے نائب مقرر کیا ہے نہ کہ اپنی طرف سے بہر حال وصی میت کا نائب ہے۔ اور نائب کا عقد ایسا ہے جیسے منوب عنہٗ کا عقد ہوتا ہے۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ میت نے خود اپنی زندگی میں فروخت کیا ہو۔ اور اس صورت میں مشتری مولیٰ سے رجوع کرنے کا مجاز تھا تو یہاں اس کے قائم مقام یعنی وصی سے رجوع کرنے کا مجاز ہو گا۔ پھر وصی میت کے قرضخواہوں سے رجوع کرے گا۔ کیونکہ وصی نے انہیں کے واسطے کام کیا ہے۔ اور اگر میت کے واسطے کوئی مال ظاہر ہوا تو قرضخواہ اس میں سے اپنا قرضہ وصول کرے گا۔

اب سوال یہ ہے کہ قرضخواہ نے وصی کو جو تاوان دیا ہے مثلاً سو درہم وہ بھی میت کے مال سے لے سکتا ہے یا نہیں؟ بعض مشائخ نے فرمایا کہ اس کو بھی لے سکتا ہے اس لئے کہ یہ بھی اس کو میت ہی کے معاملہ میں دینے پڑے ہیں۔ لہٰذا اس تاوان یعنی سو درہم کو بھی میت کے مال سے وصول کرے گا۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس کے لئے تاوان کی رقم میت کے مال سے لینے کا حق نہ ہو گا۔ کیونکہ قرضخواہ اس لئے ضامن ہوا ہے کہ عقد اسی کے لئے واقع ہوا ہے۔ پس جب عقد قرضخواہ کے لئے واقع ہوا تو اس کو اپنے علاوہ سے تاوان کی رقم واپس

لینے کا حق نہ ہوگا۔

اور وارث کے لئے اگر ترکہ میں سے کچھ فروخت کیا گیا تو اس کا حکم بمنزلہ قرضخواہ کے ہے۔ مثلاً اگر وارث نابالغ ہو اور ترکہ میں سے کسی چیز کو بیچنے کی ضرورت ہو پس اُس چیز کو وصی نے بیچا اور ثمن لے لیا اور پھر وہ ثمن ضائع ہو گیا اور وہ چیز مستحق ہو گئی تو مشتری اپنا ثمن وصی سے رجوع کرے گا۔ اور وصی وارث سے رجوع کرے گا۔ کیونکہ جب میت کے ترکہ میں کسی کا قرضہ نہ ہو تو عاقد یعنی وصی اسی وارث کے واسطے کام کرنے والا ہوا۔ اور جس کے لئے کام کیا جائے نقصان کی صورت میں تاوان بھی اسی پر آتا ہے۔

قاضی نے کہا کہ میں نے اس پر رجم کا حکم دیا یا اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا یا کوڑے مارنے کا حکم دیا لہٰذا یہ کام کر گذر تو شخص مامور کے لئے ان امور کو بجالانے کا حکم

فصل اخر و اذا قال القاضي قد قضيتُ على هٰذا بالرجم فارجمه أو بالقطع فاقطعه او بالضرب فاضربه وسعك ان تفعل وعن محمدؒ انه رجع عن هٰذا و قال لا تأخذ بقوله حتى تعاين الحجة لان قوله يحتمل الغلط والخطأ والتداركُ غير ممكن وعلى هٰذا الرواية لا يقبل كتابه واستحسن المشائخ هٰذه الرواية لفساد حال اكثر القضاة في زماننا الا في كتاب القاضي للحاجة اليه وجه ظاهر الرواية انه اخبر عن امر يملك انشاءه فيقبل لخلوه عن التهمة ولان طاعة اولى الامر واجبة و في تصديقه طاعة و قال الامام ابو منصورؒ ان كان عدلاً عالماً يقبل قوله لانعدام تهمة الخطا والخيانة وان كان عدلاً جاهلاً يستفسر فان احسن التفسير وجب تصديقه والافلا وان كان جاهلاً فاسقاً او عالماً فاسقاً لا يقبل الا ان يعاين سبب الحكم لتهمة الخطأ والخيانة

ترجمہ...... اور اگر قاضی نے کہا کہ میں نے اس پر رجم کا حکم دیا سو تو اس کو رجم کر دے یا میں نے اس کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا سو تو اس کا ہاتھ کاٹ دے یا میں نے اس پر کوڑے مارنے کا حکم دیا سو تو اس کو کوڑے مار دے تو تیرے لئے ایسا کرنا جائز ہے۔ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس قول سے رجوع کیا ہے اور کہا کہ تو اس کا قول مت قبول کر یہاں تک کہ حجت کا مشاہدہ کر لے۔ کیونکہ قاضی کا قول غلطی اور خطاء کا احتمال رکھتا ہے۔ اور تدارک غیر ممکن ہے۔ اور اس روایت کی بنا پر قاضی کا خط قبول نہ ہونا چاہیئے۔ اور مشائخ نے اس روایت کو مستحسن قرار دیا۔ کیونکہ ہمارے زمانہ میں اکثر قاضیوں کی حالت بگڑی ہوئی ہے۔ سوائے قاضی کے خط کے۔ اس لئے کہ اس کی ضرورت ہے اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ایسے امر کی خبر دی ہے جس کی ایجاد کا وہ مالک ہے۔ پس تہمت سے خالی ہونے کی وجہ سے قاضی کا حکم قبول ہوگا۔ اور اس لئے کہ حکام کی فرمانبرداری کرنا واجب ہے۔ اور اس کی تصدیق کرنے میں فرمانبرداری ہے۔ اور امام ابو منصورؒ نے کہا کہ اگر قاضی عالم اور عادل ہو تو اس کا قول قبول کیا جائے گا۔ کیونکہ خطا اور خیانت کی تہمت معدوم ہے۔ اور اگر قاضی عادل، جاہل ہو تو اس سے استفسار کیا جائے گا۔ پس اگر اس نے اچھی تفسیر بیان کی تو اس کی تصدیق کرنا واجب ہے۔ ورنہ تو نہیں۔ اور اگر قاضی جاہل فاسق یا عالم فاسق ہو تو اس کا قول قبول نہ ہوگا مگر یہ کہ سبب حکم کا مشاہدہ کرے کیونکہ اس صورت میں خطا اور خیانت کی تہمت ہے۔

تشریح ۔ اس فصل میں اس اصل کو بیان کرنا ہے کہ تنہا قاضی کا قول معزول ہونے سے پہلے یا معزول ہونے کے بعد قبول ہے یا قبول نہیں ہے۔

مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی نے کسی شخص سے یہ کہا کہ میں نے فلاں آدمی پر رجم کا حکم کیا ہے لہٰذا تو اس کو رجم کردے یا اس کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہے لہٰذا تو اس کا ہاتھ قطع کردے یا اس کو کوڑے مارنے کا حکم کیا ہے لہٰذا تو اس کو کوڑے ماردے تو جس قاضی نے ایسا حکم دیا ہے اس کو ایسا کرنا جائز ہے۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ اور امام محمدؒ سے نوادر میں ایک روایت یہ ہے کہ انہوں نے اس قول سے رجوع کیا ہے اور یہ کہا کہ جس کو سزا دینے پر مقرر کیا ہے وہ قاضی کا حکم قبول نہ کرے یہاں تک کہ اس کی موجودگی میں شہادت دی جائے۔ یعنی اگر گواہوں نے اس جرم پر اس کی موجودگی میں گواہی دی تو اس کے لئے قاضی کے حکم کے مطابق سزا نافذ کرنا جائز ہے ورنہ قاضی کا حکم قبول نہ کرے۔

دلیل یہ ہے کہ قاضی کے حکم میں خطاء اور غلطی کا احتمال ہے اور سزا دینے کے بعد تدارک بھی ممکن نہیں ہے۔ اس لئے سزا دینے سے پہلے یہ خود بھی اطمینان کرلے اور اس کی صورت یہی ہے کہ جرم کے گواہ اس کی موجودگی میں گواہی دیں۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام محمدؒ کی اس روایت کا تقاضہ یہ ہے کہ قاضی کا خط بھی قبول نہ کیا جائے۔ کیونکہ اس میں بھی غلطی کا احتمال ہے۔ مگر مشائخ احناف نے اس میں اس روایت کو ضرورت کے پیش نظر چھوڑ دیا ہے۔ البتہ کتاب القاضی الی القاضی کے علاوہ میں امام محمدؒ کی اس روایت کو مشائخ احناف نے مستحسن اور پسندیدہ قرار دیا ہے۔ کیونکہ ہمارے زمانہ میں اکثر قاضیوں کی حالت خراب اور بگڑی ہوئی ہے۔ ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ قاضی نے ایسی چیز کی خبر دی ہے جس کی ایجاد کا وہ مالک اور مختار ہے کیونکہ قاضی متولی ہے اور متولی ایجادِ قضا پر قادر ہوتا ہے۔ اور جو شخص اُس چیز کی ایجاد پر قادر ہو جس کی وہ خبر دیتا ہے تو وہ خبر میں متہم نہیں ہوتا۔ پس جب قاضی کا حکم اور فیصلہ تہمت سے خالی ہے تو اس کا حکم قبول کرلیا جائے گا۔

دوسری دلیل ... یہ ہے کہ قاضی اولی الامر میں سے ہے اور اولی الامر کی اطاعت واجب ہے اور قاضی کے حکم کی تصدیق کرنے میں چونکہ اطاعت ہے اس لئے اس کی تصدیق کرلی جائے گی۔

صاحب ہدایہؒ نے کہا کہ شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے فرمایا کہ اگر قاضی عالم (مجتہد) اور عادل ہو تو اس کا قول قبول کرلیا جائے گا کیونکہ عالم ہونے کی وجہ سے فیصلہ میں غلطی کی تہمت سے محفوظ ہوگیا۔ اور عادل ہونے کی وجہ سے خیانت کی تہمت سے بچ گیا۔ اس صورت میں بالاتفاق قاضی سے استفسار کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر قاضی عادل اور جاہل ہو تو اس کے فیصلہ کے بارے میں استفسار کیا جائے گا۔ کیونکہ جاہل ہونے کی وجہ سے غلطی کی تہمت موجود ہے۔ پس اگر قاضی نے اپنے فیصلہ کی شریعت کے مطابق تفسیر کی اور وضاحت سے بیان کردیا تو اس کی تصدیق کرنا واجب ہے اور اگر قاضی نے شریعت کے مطابق تفسیر بیان نہ کی تو اس کی تصدیق کرنا واجب نہ ہوگا۔ اور اس کا قول قبول نہ کیا جائے گا۔ اور اگر قاضی جاہل فاسق ہو یا عالم فاسق ہو تو اس کا قول قبول نہ ہوگا۔ مگر یہ کہ وہ شخص جس کو سزا دینے پر مامور کیا ہے سبب حکم کا بذات خود مشاہدہ کرلے۔ کیونکہ جاہل اور فاسق ہونے کی صورت میں خطاء اور خیانت دونوں تہمتیں موجود ہیں اور عالم فاسق ہونے کی صورت میں خیانت کی تہمت موجود ہے۔

قاضی معزول ہو گیا ایک شخص کو کہا کہ میں نے تجھ سے ایک ہزار لے کر فلاں کو دیئے تھے اس حال میں کہ اس کے واسطے ایک ہزار درہم کا فیصلہ کیا تھا۔ اس نے کہا کہ یہ درہم ناحق طور پر لئے تھے تو قاضی کا قول قبول ہوگا

قال واذا عُزل القاضی فقال لرجل اخذتُ منک الفاً و دفعتها الی فلان قد قضیتُ بهاله علیک ۔ فقال الرجل اخذتها ظلماً فالقول قول القاضی و کذٰلک لو قال قضیتُ بقطع یدک فی حق هٰذا اذا کان الذی قطعت یدُه والذی اخذمنه المال مقرین انه فعل ذٰلک وهو قاض ووجهه انهما لما توافقا انه فعل ذٰلک فی قضائه کان الظاهر شاهداً له اذ القاضی لا یقضی بالجور ظاهر ولا یمین علیه لانه ثبت فعلُه فی قضائه بالتصادق اولا یمین علی القاضی

ترجمہ..... اور جب قاضی معزول ہو گیا تو اس نے ایک آدمی سے کہا کہ میں نے تجھ سے ایک ہزار درہم لے کر فلاں کو دیئے تھے اس حال میں کہ میں نے اس کے واسطے تجھ پر ایک ہزار درہم کا فیصلہ کیا تھا۔ پس اس آدمی نے کہا کہ تو نے یہ درہم ناحق طور پر لئے تھے۔ تو قاضی کا قول قبول ہوگا۔ اور ایسے ہی اگر کہا کہ میں نے امرِ حق میں تیرے ہاتھ کاٹنے کا فیصلہ کیا تھا۔ یہ سب اس وقت ہے جب کہ جس کا ہاتھ کاٹا گیا۔ اور جس سے مال لیا گیا ہو وہ اس امر کے مقر ہوں کہ قاضی نے یہ فعل ایسی حالت میں کیا ہے کہ وہ قاضی تھا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ان دونوں نے اتفاق کیا کہ قاضی نے یہ فعل اپنے زمانۂ قضاء میں کیا ہے تو ظاہر حال قاضی کے واسطے شاہد ہے اس لئے کہ بظاہر قاضی ظلم سے حکم نہیں کرتا ہے اور قاضی پر قسم بھی نہیں ہے اسلئے کہ قاضی کا فعل اس کی قضاء کے زمانہ میں باہمی تصدیق سے ثابت ہوا ہے۔ اور قاضی پر قسم عائد نہیں ہوتی ہے۔

تشریح..... صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب قاضی معزول ہو چکا تو اس نے ایک آدمی مثلاً: خالد سے کہا کہ میں نے اپنے عہدۂ قضاء کے زمانہ میں مجھ پر حامد کے واسطے ایک ہزار درہم کا حکم کیا تھا اور وہ ایک ہزار درہم تجھ سے لے کر حامد کو دے دیئے تھے۔ پس خالد نے کہا کہ آپ نے وہ ایک ہزار درہم مجھ سے ظلماً اور ناحق لئے تھے۔ لہٰذا ان کا واپس کرنا واجب ہے۔ تو اس صورت میں اگر یہ شخص یعنی خالد اپنا دعویٰ ظلم بیّنہ سے نہ ثابت کر سکا تو قاضی کا قول معتبر ہوگا۔ اسی طرح اگر قاضی نے کسی سے کہا کہ میں نے تیرا ہاتھ کاٹے جانے کا تجھ پر ایک امرِ حق میں حکم دیا تھا اور اُس شخص نے کہا کہ آپ نے میرا ہاتھ ناحق کٹوا دیا ہے لہٰذا مجھ کو تاوان چاہئے۔ تو مقطوع الید اگر بیّنہ سے اپنا دعویٰ ظلم ثابت نہ کر سکا تو قاضی کا قول معتبر ہوگا۔ اور مذکورہ دونوں صورتوں میں قاضی کا قول اس وقت معتبر ہوگا جبکہ مقطوع الید اور ماخوذ منہ المال دونوں اس بات کا اقرار کرتے ہوں کہ قاضی نے مال لینے اور ہاتھ کاٹے جانے کا فیصلہ اور عمل اپنے عہدۂ قضاء کے زمانہ میں کیا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ماخوذ منہ المال اور قاضی نے یا مقطوع الید اور قاضی نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ قاضی نے یہ فعل اپنی قضا کے زمانہ میں کیا ہے۔ اور ظاہر چونکہ یہی ہے کہ قاضی ظلم سے حکم نہیں کرتا ہے لہٰذا ظاہر حال قاضی کے واسطے شاہد ہوا اور ظاہر حال جس کے واسطے شاہد ہو چونکہ قول اُسی کا معتبر ہوتا ہے اس لئے قاضی کا قول معتبر ہوگا۔ اور قاضی پر قسم بھی عائد ہوگی۔ اس لئے کہ قاضی کا فعل اس کی قضاء کے زمانہ میں قاضی اور مقضیٰ علیہ دونوں کے اتفاق سے ثابت ہوا ہے یعنی دونوں کے اتفاق سے یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ قاضی کا یہ فعل

اس حالت میں پایا گیا جب وہ قاضی تھا اور قاضی پر قسم نہیں ہوتی۔ لہٰذا اس صورت میں بھی قاضی پر قسم نہ ہوگی اور قاضی پر قسم اس لئے نہیں ہوتی کہ اگر قاضی پر قسم واجب کریں گے تو لوگ عہدۂ قضاء قبول کرنے سے گریز کریں گے۔ اور جب لوگ عہدۂ قضاء قبول کرنے سے گریز کریں تو لوگوں کے حقوق معطل ہو جائیں گے۔

دوسری دلیل: یہ ہے کہ قاضی امین ہوتا ہے۔ نہ کہ خصیم اور یمین خصم پر واجب ہوتی ہے نہ کہ امین پر اس لئے بھی قاضی پر یمین واجب نہ ہوگی۔

ہاتھ کاٹنے والے اور مال لینے والے نے اس چیز کا اقرار کیا اور قاضی نے جس کا اقرار کیا وہ بھی ضامن نہ ہوگا

ولو اقر القاطع والاخذ بما اقربه القاضي لا يضمن ايضاً لانه فعله في حال القضاء و دفع القاضي صحيح كما اذا كان معاينا

ترجمہ: اور اگر ہاتھ کاٹنے اور مال لینے والے نے اس چیز کا اقرار کیا جس کا قاضی نے اقرار کیا ہے تو وہ بھی ضامن نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے حالتِ قضاء میں ایسا کیا ہے اور قاضی کا دینا صحیح ہے جیسا کہ جب مشاہد ہوتا۔

تشریح: مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی کے حکم سے ہاتھ کاٹنے والے نے یا قاضی کے حکم سے مال لینے والے نے اسی چیز کا اقرار کیا جس کا قاضی نے اقرار کیا ہے یعنی قضائے قاضی سے ہاتھ کے کاٹنے اور مال کے لینے کا اقرار کیا تو ہاتھ کاٹنے والا اور مال لینے والا بھی ضامن نہ ہوگا۔ جیسے قاضی ضامن نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ قاضی نے حالتِ قضاء میں ایسا کیا ہے۔ اور قاضی کا دینا صحیح ہے۔ یعنی اگر قاضی نے مدیون سے یا جس پر حکم قضاء دیا ہے اس سے مال لے کر مدعی کو دیدیا تو صحیح ہے جیسے اس صورت میں جب قاضی کا فعل ماخوذ منہ المال کے سامنے ہو یعنی جس پر حکم دیا اگر اس سے لے کر اس کے سامنے مدعی کو دے دیا تو صحیح ہے۔ اور لینے والا ضامن نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر ماخوذ منہ المال کی عدم موجودگی میں دیا ہو تو بھی لینے والا ضامن نہ ہوگا۔

مقطوع الید نے اس شخص سے جس سے مال لیا گیا یہ کہا کہ قاضی نے معزول ہونے کے بعد یا قاضی بننے سے پہلے ایسا کیا تو پھر بھی قاضی کا قول معتبر ہوگا

ولو زعم المقطوع يده او الماخوذ ماله انه فعل ذلك قبل التقليد او بعد العزل فالقول للقاضي ايضاً وهو الصحيح لانه اسند فعله الى حالة معهودة منافية للضمان فصار كما اذا قال طلقت او اعتقت وانا مجنون والجنون منه كان معهوداً

ترجمہ: اور اگر اس شخص نے جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے یا اس شخص نے جس سے مال لیا گیا ہے یوں کہا کہ اس نے قاضی مقرر ہونے سے پہلے یا معزول ہو جانے کے بعد ایسا کیا ہے تو بھی قاضی کا قول قبول ہوگا۔ اور یہی صحیح ہے۔ اس لئے قاضی نے اپنا فعل ایسی حالتِ معروفہ کی طرف منسوب کیا ہے جو ضمان کے منافی ہے۔ پس ایسا ہو گیا جیسے کہا کہ میں نے طلاق دی یا آزاد کیا حالانکہ میں دیوانہ تھا اور اس شخص

سے جنون معہود تھا۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی نے خالد سے کہا کہ میں نے تجھ پر ایک ہزار درہم کا فیصلہ اپنی قضا کے زمانہ میں کیا تھا اور تجھ سے لے کر حامد کو دید یا تھا یا قاضی نے کسی سے کہا کہ میں نے اپنی قضاء کے زمانہ میں تیرا ہاتھ کٹوایا تھا مگر ماخوذ منہ المال اور مقطوع الید نے کہا کہ آپ نے قاضی مقرر ہونے سے پہلے یا معزول ہو جانے کے بعد ایسا کیا ہے تو بھی صحیح قول کے مطابق قاضی کا قول قبول ہوگا۔ کیونکہ قاضی نے اپنا فعل ایسی حالت کی طرف منسوب کیا ہے جو ضمان کے منافی ہے یعنی قاضی نے اپنا فعل زمانہ قضاء کی طرف منسوب کیا ہے اور قضاء کی حالت ضمان کے منافی ہے۔ پس قاضی اس اسناد کی وجہ سے ضمان کا منکر ہوا اور مدعی کے پاس بینہ نہ ہونے کی صورت میں منکر ہی کا قول معتبر ہوتا ہے۔ لہذا یہاں بھی قاضی کا قول معتبر ہوگا جیسے کسی نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو بحالت جنون طلاق دی تھی یا اپنا غلام بحالت جنون آزاد کیا تھا۔ اور اس کا مجنون ہونا لوگوں کو معلوم بھی ہے تو اُسی کا قول معتبر ہوگا۔ چنانچہ نہ بیوی پر طلاق واقع ہوگی اور نہ غلام آزاد ہو گا۔ کیونکہ اس نے طلاق اور عتاق کو ایسی حالت کی طرف منسوب کیا ہے جو حالت ایقاع طلاق اور ایقاع عتق کے منافی ہے۔

قاطع نے اقرار کیا یا مال لینے والے نے اس صورت میں اقرار کیا جس کا قاضی نے اقرار کیا تو دونوں ضامن ہوں گے

ولو اقر القاطع و الأخذ في هٰذا الفصل بما اقربه القاضي يضمنان لانهما اقرا بسبب الضمان و قول القاضي مقبول في دفع الضمان عن نفسه لا في ابطال سبب الضمان على غيره بخلاف الاول لانه ثبت فعله في قضائه بالتصادق

ترجمہ اور اگر ہاتھ کاٹنے والے نے یا مال لینے والے نے اس صورت میں اس چیز کا اقرار کیا جس کا قاضی نے اقرار کیا ہے تو دونوں ضامن ہوں گے اس لئے کی ان دونوں نے سبب ضمان کا اقرار کر لیا ہے۔ اور قاضی کا قول اپنی ذات سے ضمان دور کرنے میں قبول ہے اور دوسرے سے سبب ضمان باطل کرنے میں مقبول نہیں ہے برخلاف صورت اول کے کیونکہ وہاں قاضی کا فعل حالت قضاء میں ہونا ان سب کی باہمی تصدیق سے ثابت ہوا ہے۔

تشریح مسئلہ یہ ہے کہ اگر ہاتھ کاٹنے والے جلاد یا مال لینے والے نے اُسی کا اقرار کیا جس کا قاضی نے اقرار کیا ہے یعنی قاطع اور آخذ مال نے اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے یہ کام قاضی کے حکم سے اس وقت کیا ہے جب وہ منصب قضاء پر تھا۔ اور ماخوذ منہ المال اور مقطوع الید نے کہا کہ قاضی مقرر ہونے سے پہلے یا معزول ہو جانے کے بعد یہ کام کیا ہے تو اس صورت میں قاطع اور آخذ مال ضامن ہوں گے اور قاضی ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں نے سبب ضمان یعنی ہاتھ کاٹنے اور مال لینے کا اقرار کیا ہے۔ اور قاضی کا قول اپنے اوپر سے ضمان دور کرنے میں تو معتبر ہے لیکن دوسرے سے سبب ضمان کو باطل کرنے میں معتبر نہیں ہے۔ پس جب مقطوع الید اور ماخوذ منہ المال حالت قضاء کا اقرار نہیں کرتا تو قاطع اور آخذ مال پر ضمان واجب ہوگا۔ برخلاف صورت اولیٰ کے کیونکہ وہاں قاضی کا فعل حالت قضاء میں ان سب کی باہمی تصدیق سے ثابت ہوا ہے۔

مال آخذ کے قبضہ میں بعینہ موجود ہو اور اس نے انہی کا اقرار کیا جس کا قاضی نے اقرار کیا اور ماخوذ منہ المال نے قاضی کی تصدیق کی کہ قاضی نے یہ فعل اپنی قضا کے زمانہ میں کیا یا یہ دعوی کیا کہ غیر قضا کے زمانہ میں کیا تو اس سے مال لیا جائے گا

ولو كان المال في يد الآخذ قائماً وقد اقرّ بما اقرّ به القاضي والماخوذ منه المالُ صدّق القاضي في انه فعله في قضائه او أدعى انه فعله في غير قضائه يؤخذ منه لانه اقران اليد كانت له فلا يصدق في دعوى تملكه الابحجة وقول المعزول فيه ليس بحجة

ترجمہ اور اگر مال، آخذ کے قبضہ میں بعینہ موجود ہو۔ اور اس نے اسی کا اقرار کیا ہو جس کا قاضی نے اقرار کیا ہے اور ماخوذ منہ المال نے قاضی کی اس بارے میں تصدیق کی کہ قاضی نے یہ فعل اپنی قضاء کے زمانہ میں کیا ہے۔ یا دعویٰ کیا کہ اس نے غیر قضاء کے زمانہ میں کیا ہے تو اس سے مال لیا جائے گا۔ اس لئے کہ آخذ نے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ قبضہ ماخوذ منہ المال ہی کا تھا تو اپنے مالک ہونے میں اس کی تصدیق نہ ہوگی۔ مگر حجت کے ساتھ اور معزول کا قول اس بارے میں حجت نہیں ہے۔

تشریح..... مسئلہ یہ ہے کہ اگر مال، آخذ مال کے پاس بعینہ موجود ہو اور اس کا اقرار کیا جس کا قاضی نے اقرار کیا ہے۔ یعنی قاضی نے کہا کہ میں نے فیصلہ کا حکم دے کر مال لیکر اس شخص کو دیا ہے اور اس نے کہا کہ ہاں قاضی نے میرے واسطے مال لینے کا حکم دے کر اس سے مال لیکر مجھ کو دیا ہے۔ اب ماخوذ منہ المال اس بارے میں قاضی کی تصدیق کرے کہ اس نے یہ کام بحالتِ قضا کیا ہے تو دونوں صورتوں میں آخذ سے مال لے لیا جائے گا۔ کیونکہ آخذ اس بات کا تو اقرار کر ہی چکا کہ قبضہ ماخوذ منہ المال کا تھا لیکن ساتھ ساتھ اپنے مالک ہونے کا دعویٰ بھی کرتا ہے۔ تو اس کا یہ دعویٰ بغیر حجتِ شرعیہ کے معتبر نہ ہوگا۔ اور معزول قاضی چونکہ ایک گواہ ہے اس لئے اس کا قول بھی حجت نہ ہوگا۔ اور آخذ کے پاس سے مال تلف ہونے کی صورت میں قاضی معزول کا قول اس لئے حجت تھا کہ قاضی اس وقت تاوان واجب ہونے سے منکر ہے اور منکر کا قول معتبر ہوتا ہے۔

الحمد لله ربّ العالمين والصّلوة وَالسّلام على سيد الانبياء وَالمرسلين

ربّنا تقبّل مِنّا انّک انت السميع العليم وتُب علينا انک انت التواب الرحيم.

جمیل احمد خادم تدریس حدیث وقف دارالعلوم دیوبند

۱۹ جمادی الثانی یوم دوشنبہ ۱۴۰۸ھ